

GOTTES OFFENBARUNG UND MENSCHLICHE RELIGION

Reinhardt Krauss

A Thesis Submitted for the Degree of PhD
at the
University of St Andrews



1990

Full metadata for this item is available in
St Andrews Research Repository
at:
<http://research-repository.st-andrews.ac.uk/>

Please use this identifier to cite or link to this item:
<http://hdl.handle.net/10023/13851>

This item is protected by original copyright

GOTTES OFFENBARUNG UND MENSCHLICHE RELIGION

Eine Analyse
des Religionsbegriffs in Karl Barths *Kirchlicher Dogmatik*
mit besonderer Berücksichtigung F. D. E. Schleiermachers

by

Reinhard Krauss

1990

submitted
to the University of St Andrews
for the degree of
Doctor of Philosophy



ProQuest Number: 10167441

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



ProQuest 10167441

Published by ProQuest LLC (2017). Copyright of the Dissertation is held by the Author.

All rights reserved.

This work is protected against unauthorized copying under Title 17, United States Code
Microform Edition © ProQuest LLC.

ProQuest LLC.
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106 – 1346

Tu A 1133

I certify that Reinhard Krauss has fulfilled the conditions of the Resolution of the University Court, 1967, No. 1 (as amended), and is qualified to submit this thesis in application for the degree of Doctor of Philosophy.

Prof. D. W. D. Shaw

I was admitted as a research student under Ordinance 350 (General No. 12) on 1st October, 1982 and as a candidate for the degree of Ph.D. under Resolution of the University Court, 1967, No. 1 (as amended) on 17th June, 1983.

The following thesis is based on the results of research carried out by myself, is my own composition, and has not previously been presented for a higher degree. The research was carried out in the University of St Andrews under the supervision of Prof. D. W. D. Shaw.

Reinhard Krauss

In submitting this thesis to the University of St Andrews I understand that I am giving permission for it to be made available for use in accordance with the regulations of the University Library and for the time being in force, subject to any copyright vested in the work not being affected thereby. I also understand that the title and abstract will be published, and that a copy of the work may be made and supplied to any *bona fide* library or research worker.

Reinhard Krauss

Inhalt

Acknowledgements	v
Abstract	vii
Summary of thesis	viii

EINLEITUNG

I.	Karl Barths Religionsverständnis: Verheißungsvoller Aufbruch oder hoffnungslose Sackgasse ?	4
----	--	---

ERSTER HAUPTTEIL: DIE THEOLOGISCHE KRITIK DER RELIGION

II.	Das Problem: Gottes Offenbarung oder Wesen der Religion	19
III.	Die historische Vorgabe. Religion bei Friedrich Schleiermacher und Immanuel Kant	38
	A. Immanuel Kant	42
	B. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher	54
IV.	Theologia revelationis versus apologia religionis. Eine epistemologische Standortbestimmung	77
V.	Göttliche Offenbarung und menschliche Religion. Offenbarung als transzendente Kategorie	100
VI.	Religion – die Angelegenheit des gottlosen Menschen ? Die Wurzeln von Barths Religionsbegriff als Schlüssel zu seiner Religionskritik	132

ZWEITER HAUPTTEIL: DIE WAHRE RELIGION

VII.	Wahre Religion – Eine überraschende Konzeption	187
VIII.	Wahre Religion – ein innerer Widerspruch? Die wahre Religion als 'Nachwort' der theologischen Religionskritik .	214

IX.	Wahre Religion – menschliche Manifestation der Offenbarung Gottes. Subjektive Seite der Offenbarung und menschliche Religion	250
X.	Wahre Religion – Abbild der Inkarnation. Ansätze zu einem alternativen Paradigma	281

SCHLUSS


XI.	Christus intra et extra muros ecclesiae. Ausblick auf eine christozentrische Sicht der Religionen	318
Literaturverzeichnis		342

Acknowledgements

In submitting this thesis I would like to express my gratitude to the University of St Andrews, the students and Faculty of St. Mary's College, and especially to my supervisor Prof. D. W. D. Shaw who has accompanied my work with continuous interest and support. In the different stages of my research he provided the proper balance of helpful guidance and freedom to explore promising new avenues. He always considered my arguments with genuine openness and allowed me to reach my own conclusions. I am grateful for his constructive criticism of my work as well as for his personal encouragement throughout.

For support in providing the resources for my research I am indebted to the University Library in St Andrews. In addition, I would like to mention the libraries of Wesley Theological Seminary in Washington, D.C. and Lancaster Theological Seminary in Lancaster, Pa. for their generosity in granting me unrestricted access to their extensive collections. For financial assistance I would like to express my appreciation to the Bundesamt für Ausbildungsförderung in Germany, the Deutsche Akademische Austauschdienst as well as the University of St Andrews.

On a more personal level, I am deeply grateful to my wife Laura who played a singularly important role in helping to bring this project to fruition. Without her confidence and unwaivering support my work could not have been completed. I dedicate this thesis to her as a token of my gratitude for allowing me the space to freely and without pressure pursue and complete this extensive academic endeavour. In this dedication I also include my parents to whom I would like to express my deep gratitude for having been my first and most formative teachers in theology and for accompanying this venture from its beginning with interest and encouragement.



To Laura
for sharing the
joys and difficulties
of travelling to new horizons

&

Meinen Eltern
in Dankbarkeit gewidmet

Abstract

In polemical response to the approach represented by Friedrich Schleiermacher, Karl Barth proposes to evaluate religion strictly from the perspective of God's revelation. In spite of this radical departure from Neo-Protestant epistemology, Barth continues to understand religion in Schleiermacher's terms, namely as an essentially anthropological category. The reductionist tendencies inherent in this understanding of religion cause Barth to lapse into his early 'dialectical' concept of revelation with its strong emphasis on the divine transcendence. This, in turn, leads to a radical polarization of revelation and religion which finds expression in Barth's call for and development of a theological criticism of religion. At its core this theological criticism of religion is thus not a new understanding of religion, but rather an assessment of Schleiermacher's view of religion within the framework of Barth's early 'dialectical' theology. The absolute dichotomy between revelation and religion resulting from this approach stands in direct conflict, however, with Barth's affirmation of a positive relationship between these two categories. His attempt, under the term 'true religion', to further develop such a positive correlation between revelation and religion without substantially modifying the meaning of both these terms is consequently flawed with a series of logical contradictions and results in a highly questionable Christian exclusivism. An alternative theological approach to the problem of religion based on christological considerations is found as an undercurrent in Barth's thinking. This christocentric view of religion, although not yet sufficiently developed by Barth himself, is in better agreement with his mature theology than is his 'dialectical' approach. In addition, this alternative proves to be theologically more promising with respect to its logical consistency, its biblical foundation, as well as its importance for the current debate over a viable Christian 'theology of religions'.

Summary of Thesis

The aim of this study is to gain an understanding of Karl Barth's evaluation of religion through an analysis of the content and function of this concept in the context of his theological presuppositions. The investigation is primarily focused on Paragraph 17 of Barth's *Church Dogmatics* and pays special attention to the liberal background against which he argues. Reflecting its subject matter, the dissertation is divided into two main sections. The first section (Chapters II – VI) portrays, analyzes, and evaluates Barth's theological criticism of religion. In the second half (Chapters VII – X) the lesser known positive side of Barth's teaching on religion is outlined, examined, and appraised. Chapter I serves as an introduction to the study, while the concluding Chapter XI attempts to explore the potential for further development in Barth's approach.

CHAPTER I

In the contemporary debate on religion the name Karl Barth is primarily associated with the controversial scheme of a theological criticism of religion. Many critics assume Barth's position to consist solely of a radical condemnation, or even a total rejection, of religion. A smaller group of commentators, however, claim Barth's approach to be more complex. They assert that his position includes a positive assessment of religion in addition to his criticism of religion. This situation calls for a fresh investigation of the primary sources in order to clarify why Barth's approach has evoked such highly divergent interpretations and to determine their respective validity. Such an examination is also desirable with respect to the current search for a Christian theology of religions in which Barth's contribution is frequently dismissed as irrelevant. The culmination of Barth's reflections on religion is § 17 of the *Church Dogmatics* which this study

will therefore use as the primary, although not exclusive, focus for this analysis. In view of the situation outlined above, the investigation will explore three main areas: Barth's rationale for a theological criticism of religion, his understanding of religion itself, and a possible 'positive' side in his views on this subject.

CHAPTER II

Barth's approach is not primarily directed against previous attempts at defining religion, but rather against the theological legitimacy of the traditional methodology underlying such definitions. He especially challenges the classical Neo-Protestant procedure of trying to establish a normative essence of religion by which all religious phenomena can be measured, evaluated, and placed into a hierarchical order. This method is the final result of a gradual development, starting in the Enlightenment, which produced the collective term 'religion' encompassing all religions. God's revelation in Christ gradually came to be seen as one of these religions, and eventually as one particular expression of the essence of religion. The Neo-Protestant search for an essence of religion, therefore, implies in Barth's view a dependency of revelation on religion which he regards as theologically completely untenable. As an alternative he proposes to reverse the liberal approach by taking God's revelation as the exclusive theological vantage point from which to examine, define, and judge religion. This basic proposal calls for a further analysis of the liberal understanding of religion as its negative background (Chapter III), an investigation of the function and content of Barth's concept of revelation as its basis (Chapters IV & V), and finally a comparison of the liberal, and Barth's own, concept of religion as a way to examine its practical application (Chapter VI).

CHAPTER III

The leading proponent of the Neo-Protestant understanding of religion against whom Barth's criticism is predominately aimed is Friedrich Schleiermacher. Schleiermacher's views on religion can only be sufficiently understood, however, against the background of Immanuel Kant's epistemology, and as a critical continuation of Kant's philosophy of religion. Kant's examination of the rational faculties leads him to the conclusion that God can not be regarded as a possible object of human knowledge. God must rather be seen as a rationally necessary postulate of practical reason. Religion is thus no longer defined by its objective content but primarily by its origin in the human mind. For Kant religion is, in its essence, a necessary element of human self-understanding which is only partially, and in preliminary form, contained in the actual religions. Accepting Kant's critique of human rationality in principle, Schleiermacher takes the subjectivist tendencies inherent in Kant's concept of religion one step further to their logical conclusion. He understands religion as an anthropological category whose distinctive quality can be determined in relation to other mental functions, and whose object is solely derived from a secondary reflection on subjective experience. Through a philosophical analysis of the human mind Schleiermacher locates religion in the sphere of immediate awareness (Gefühl) and defines its essence as a 'sense of absolute dependence'. This essence of religion is actualized in different tones and degrees of intensity in the religions which include Christianity.

CHAPTER IV

Barth, agreeing with Schleiermacher in principle, regards theology as a 'positive' science (Wissenschaft). In sharp contrast to Schleiermacher's focus on religion, however, Barth considers God's revelation to be the sole starting point, as well

as the definitive boundary, for all theological reflection. For theology this premise implies not only the acceptance of revelation as its appropriate and even exclusive object, but the unconditional acknowledgement of the truth of this object. Unlike the objects of other sciences, revelation can not be approached with the attitude of Cartesian doubt and suspense of judgement, nor can it be measured by criteria outside itself, such as human reason or experience. Rather, revelation itself provides the means for its own cognition. The task of theology can therefore only consist of a continuation and explication of an already existing faith in revelation, which is itself generated by revelation. This strictly circular epistemology which Barth develops through a critical examination of St. Anselm's *Proslogion* prohibits all apologetic efforts of theology. In particular it must exclude any search for an essence of religion derived from an analytical anthropology. Such an attempt, as exemplified in Schleiermacher's approach, would impose an external normative framework on revelation thereby jeopardizing theology itself. Because theology is exclusively concerned with revelation, it must, according to Barth, reject any such interferences from other disciplines; for the same reason, it can not claim its evaluation of religion to be valid outside its own sphere. The weakness of this approach is its inability to truly communicate with other disciplines.

CHAPTER V

Barth's theological criticism of religion is a direct consequence of his early concept of revelation and the negative anthropology associated with this concept. In his early theology Barth strongly emphasizes the divine sovereignty, postulating an 'infinite qualitative difference' between God and human beings. Even God's revelation is seen as radically transcendent, impacting human reality only like a tangent touching a circle. Since the presence of revelation is at no

point directly discernible in the human sphere, a light of profound ambiguity is cast on all human religion. The qualitative difference between revelation and human reality is, however, not understood as a mere distinction, but entails a negative evaluation of the latter. Vis-a-vis an absolutely transcendent revelation human existence becomes synonymous with 'non-revelation'. As the highest human possibility, religion serves as a paradigm for this whole sphere of human existence in opposition to God's revelation and is, therefore, qualified in theological language as 'unbelief' and 'sin'. Barth's negative verdict on religion is thus not aimed at specific forms of religious teaching or practice but at religion as a human category. This dualistic model of his early theology is clearly discernible as the primary force behind Barth's criticism of religion in § 17 of the *Church Dogmatics*. Barth's early concept of revelation on which his criticism of religion is based has to be seen as a reaction against the subjectivist tendencies of the liberal approach. It stands in danger, however, of not being sufficiently grounded in Biblical thinking.

CHAPTER VI

An adequate evaluation of Barth's criticism of religion presupposes an understanding of the specific content and origin of the underlying concept of religion itself. Being a non-biblical as well as an abstract notion, the term religion has a semantic structure inimical to Barth's own theological agenda. In spite of being well aware of the connotations this term has acquired through its extensive use by liberal theology, Barth continues to employ it. He not only accepts the term itself, but, surprisingly, also its traditional meaning as outlined in chapter III. Barth not only agrees with the basic contention of Kant and Schleiermacher that religion is an anthropological category but also with all the key elements associated with this central tenet: the idealistic framework of

essence and (imperfect) actualization; the inclusion of Christianity in this concept; and the resulting relativism. In remarkable accord with Schleiermacher Barth further considers religion a necessary faculty of the individual human mind whose verbal and ritual expression is strictly secondary, and which can not attain any objective knowledge of God. Barth's retention of the Neo-Protestant meaning of religion provides the central key to an understanding of his theological criticism of religion: the reductionist tendencies inherent in the liberal concept of religion cause Barth, as a counterreaction, to lapse into his early concept of revelation which is characterized by an extreme transcendence. The ensuing polarization of revelation and religion finds expression in Barth's criticism of religion as outlined in Chapter V. Barth's criticism of religion is, therefore, more precisely a criticism of religion *as understood in the liberal manner* and thus a direct result of his uncritical acceptance of the liberal concept of religion.

CHAPTER VII

The use of the term 'true religion' indicates that Barth, besides advancing a radical dualism, also assumes a positive relationship between revelation and religion. This aspect of Barth's position has been largely overlooked. This neglect can be explained, in part, by the more provocative tone of his criticism of religion, partly by the one-sided account of Barth's position disseminated by H. Kraemer, and, perhaps most importantly, by an inadequate grasp of the positive meaning of the term *Aufhebung* with which Barth characterizes the relationship between revelation and religion. Almost as surprising as the discovery of a positive side in Barth's assessment of religion is his choice of the term 'true religion' to develop this positive side. In the context of New Testament thinking the notion of a 'true religion' is only conceivable as a concept strictly related to

Christology. On the basis of the modern predicament concerning the question of truth and the liberal concept of religion developed in response to this predicament, the idea of a 'true religion' is altogether unintelligible. Barth's return to this pre-Enlightenment concept would therefore indicate that in his attempt to develop a positive relationship between revelation and religion he no longer operates with the liberal concept of religion, nor with the Aristotelian model of truth. The interpretations as to whether Barth actually assumes a real connection between revelation and religion are highly divergent, thus further warranting an examination of his understanding of 'true religion'.

CHAPTER VIII

Prior to qualifying Christianity as the 'true religion' Barth points out that truth can not be predicated of the Christian religion 'as such'. This notion of Christianity 'as such', i.e. in abstraction from God's revelation, shows the distinctive traits of the liberal concept of religion. It is understood by Barth as an anthropological category, as the actualization of a basic human capacity, and, more specifically, as religious consciousness. Barth's attempt to establish a positive relationship between revelation and religion, while still understanding religion in a Neo-Protestant fashion leads to internal contradictions in his line of argument: the Christian religion is not only condemned *in toto* as 'sin' and 'unbelief', but, is at the same time, in its entirety qualified as the 'true religion'. This double verdict can only be maintained on the condition that the positive relationship between revelation and Christianity is completely irrelevant on the phenomenological level. In addition, this approach indirectly condemns all non-Christian religions *a priori* as 'untrue', without being able to provide a convincing theological explanation for this verdict. This attitude must appear rather presumptuous, and naturally precludes all possibilities for a fruitful

interreligious dialogue. Barth's attempt to speak of 'true religion, while retaining a reductionist concept of religion, not only results in these theologically highly questionable consequences and internal contradictions, but is also a major deviation from his own epistemological principles. An alternative model, in better accord with these principles, can be found as an undercurrent in Barth's thinking and will be outlined and discussed in the remaining chapters.

CHAPTER IX

In § 17 of the *Church Dogmatics* Barth initially acknowledges that revelation must have a subjective side which can be understood as a determining factor in human existence and even as religion. In clear contrast to the dualistic approach, which dominates much of the subsequent discussion, this acknowledgement already reflects the insight, more prominent in Barth's more mature thinking, that a revelation which remains wholly transcendent is not only a paradoxical notion but also hardly in accord with biblical theology. This more inclusive understanding of revelation entails a theological affirmation of human existence and does not logically allow religion to be categorically designated as non-revelation (as Barth infers from his early concept of revelation). It does not imply, however, that all religion, by definition, has to be qualified as a manifestation of revelation (which would virtually amount to a return to the liberal position). This approach, if followed to its logical conclusion, leads to the theological task of differentiating between religion which is purely human and religion which, although also human, is at the same time the subjective side of revelation. The lapse into his early concept of revelation prevents Barth from fully developing these implications of his original intention and, thus, from proposing such a diacritical examination of religion from the perspective of God's revelation. He does, however, provide some highly constructive suggestions for

a theological framework which clarifies the positive connection between revelation and religion he initially acknowledges in his discussion. This framework could serve as a foundation for developing such a diacritical view of religion in the future and will therefore be discussed in the following chapter.

CHAPTER X

While still heavily relying on his early 'dialectical' thinking, Barth already recognizes the necessity to approach the problem of religion from the christological perspective which is the distinctive mark of his mature theology. Referring to the christological doctrine of the *assumptio carnis*, he proposes that the relationship between revelation and religion should be regarded as a yet to be completed event, analogous to the Incarnation in its ontological structure. With this analogy Barth implies that 'true religion' should be understood as a continuous act grounded in a divine initiative, without excluding real participation of the human subject, and as the eschatological goal rather than the present status of a particular religion. Taking this christological analogy even further, Barth suggests true religion to be 'Christ-like', not only in its structure, but also with regard to its content: religion can be called 'true' only insofar as it is a reflection and manifestation of Christ's formative presence in it. The concept of truth underlying such a view confirms the results found in Chapter VII. Although not yet fully developed, due to the influence of the Neo-Protestant understanding of religion, Barth's christocentric approach to the problem of religion is found to be theologically far more convincing than the prevalent dualistic model. It not only provides a coherent conceptual framework for the notion of a 'true religion', but, in addition, opens up promising vistas for a viable 'theology of religions' which will be explored briefly in the concluding chapter.

CHAPTER XI

Barth's suggestions for placing the problem of religion within a christological frame of reference, if carried to their logical conclusion, lead to a paradigm for a 'theology of religions' beyond the absolute relativism advocated by John Hick and the ecclesiocentric inclusivism represented by Karl Rahner. Such a christocentric approach is, in addition, able to overcome the weaknesses in Barth's own position indicated in Chapter VIII, especially the highly problematic equation of the 'true religion' with Christianity as a whole and the exclusivist stance inevitably resulting from this equation. Barth's identification of the truth of religion with Jesus Christ radically relativizes all religions including Christianity, and consequently, calls for a theological criticism of those expressions of Christianity which are not 'true religion' since they are not in conformity with Christ. This christocentric approach also allows for the possibility of discovering genuine reflections and manifestations of Christ, and thus 'true religion', in religions other than Christianity. Throughout his theological development Barth himself consistently affirms the possibility of such reflections of Christ beyond the Christian sphere. A 'theology of religions' along these lines can, however, only reach tentative conclusions and must always be open for correction, since its criterion is not an abstract principle but the living Christ who is never at the disposal of theology. While going beyond Barth's explicit position, such a view is in fundamental agreement with his central theological concern.

Gottes Offenbarung
und menschliche Religion

Die Frage, die damit aufgeworfen ist, daß Gottes Offenbarung auch als eine Religion unter Religionen zu verstehen ist, ist im Grunde ganz schlicht noch einmal die Frage, ob die Theologie als Theologie, ob die Kirche als Kirche, schließlich ob der Glaube als Glaube sich selbst oder vielmehr den Grund ihrer selbst ernst zu nehmen willens und in der Lage sind. Theologie, Kirche und Glaube haben hier nämlich eine außerordentlich naheliegende Gelegenheit, sich selbst und ihren Grund nicht ernst zu nehmen. Das Problem der *Religion* ist, indem es nichts anderes ist als der scharfe Ausdruck des Problems des *Menschen* in seiner Begegnung und Gemeinschaft mit Gott, eine Gelegenheit in *Versuchung* zu fallen. Theologie, Kirche und Glaube sind an dieser Stelle eingeladen, ihr Thema, ihren Gegenstand preiszugeben und damit hohl und leer, bloße Schatten ihrer selbst zu werden. Umgekehrt haben sie gerade hier Gelegenheit, bei der Sache zu bleiben, in ihrem Blick auf die Sache erst recht gewiß zu werden und sich so als das, was sie heißen, zu bewähren und zu befestigen.

Karl Barth
Kirchliche Dogmatik I/2, S. 308/309

Einleitung

Kapitel I

Karl Barths Religionsverständnis:

Verheissungsvoller Aufbruch oder hoffnungslose Sackgasse ?

In einem der berühmten Briefe Dietrich Bonhoeffers aus seiner Zelle in der Tegeler Haftanstalt findet sich die folgende Bemerkung: "Barth hat als erster Theologe –und das bleibt sein ganz großes Verdienst– die Kritik der Religion begonnen".¹ Dieses Bild Barths als Begründer des Programms einer theologisch fundierten Kritik der Religion hat sich in der theologischen Szene eingeprägt und bis in die jüngste Diskussion ziemlich ungebrochen durchgehalten. Das Unternehmen einer Attacke auf die Religion unter dem Banner der Theologie hat sich weithin als Barths Markenzeichen eingebürgert und gilt häufig als sein maßgebliches und nicht selten sogar als sein einziges Wort zum Thema.

Aus dem Lob Bonhoeffers ist allerdings inzwischen zumeist ein Tadel geworden. Barths Religionskritik wird ihm nicht länger als ein 'Verdienst' angerechnet, sondern zumeist als eine Schwäche angekreidet; eine Schwäche übrigens, die heute glücklicherweise längst überholt sei! Barths schlechter Ruf in Sachen Religion ist in der Tat notorisch und bis zur Gegenwart wird sein Name weithin ausschließlich mit diesem provokativen Schlagwort einer 'theologischen Religionskritik' verknüpft.

Die Reaktion auf dieses Unternehmen reicht dabei von milder Verblüffung bis hin zu feuriger Entrüstung. Für theologisch Uneingeweihte erscheint der bloße Gedanke einer theologischen Kritik der Religion nicht selten als ein unverständliches Paradox. "When...ordinary people find 'religion' being attacked by people whom they imagine to be particularly religious, such as Anglican bishops, Lutheran pastors, and Swiss theologians, they are naturally

¹ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, ed. E. Bethge, 10. Aufl., Gütersloh, 1978, S. 137.

bewildered".²

Im theologischen Lager stößt die mit dem Namen Barth verbundene 'theologische Religionskritik' häufig auf vehemente Ablehnung. Es wird Barth vorgehalten, seine "Enttheologisierung des Religionsbegriffs"³ habe diesen Begriff für das theologische Gespräch gänzlich unbrauchbar gemacht. Seine Kritik der Religion im Namen der Offenbarung habe "die Religion...total diskreditiert".⁴ Ein weiterer Kritiker spricht gar von einem "lingering distaste for the denominator 'religious' which we have acquired from Barth".⁵ P. Beyerhaus stellt kategorisch fest, es sei "seit Barth in der kontinentalen evangelischen Theologie nicht mehr möglich gewesen, den Begriff Religion auf den christlichen Glauben zu beziehen".⁶ Selbst ein so renommierter Beobachter wie G. Ebeling schließt sich dieser pessimistischen Beurteilung der Wirkung Barths an, wenn er bemerkt, "die rasante Rhetorik Barths und der Hang der Barthianer zu simplifizierender Vergrößerung" seien dafür verantwortlich, daß sich in theologischen Kreisen "eine höchst doktrinaire Weise von Religion und Frömmigkeit abschätzig zu reden verbreitete".⁷

Erkundigt man sich etwas genauer nach den Ursachen von "Barth's awesome reputation",⁸ so wird schnell deutlich, daß seine Position allzu oft mit einer unqualifizierten Verwerfung der Größe Religion identifiziert wird. Die These,

²D. Jenkins, *Religion and Coming of Age*, in: *The Honest to God Debate. Some reactions to the book 'Honest to God'*, ed. D. L. Edwards, Philadelphia, 1963, S. 207-214, S. 211.

³P. Beyerhaus, *Zur Theologie der Religionen im Protestantismus*, in: KuD, 15, 1969, S. 87-104, S. 88.

⁴G. Müller, *Religion zwischen Metaphysik und Prophetie. Anmerkungen zum Religionsbegriff bei K. Barth, P. Tillich und D. Bonhoeffer*, in: NZStTh, 20, 1978, S. 203-225, S. 209.

⁵A. K. Cragg, *The Christian and Other Religion. The Measure of Christ*, Oxford, 1977, S. 110.

⁶P. Beyerhaus, *Zur Theologie der Religionen im Protestantismus*, S. 89.

⁷G. Ebeling, *Evangelium und Religion*, in: ZThK, 73, 1976, S. 241-258, S. 243.

⁸Y. C. Lak, *Religion: Some Reaction to Karl Barth*, in: SEAJT, 11, 1969, S. 26-30, S. 29.

Barth setze Offenbarung und Religion "in einen kontradiktorischen Gegensatz zueinander",⁹ ist überaus weit verbreitet. C. H. Ratschow wirft Barth vor der Religionsbegriff sei unter seinem Einfluß "zur Chiffre der Gottferne und Gottwidrigkeit des natürlichen Menschen"¹⁰ geworden. Nach Auskunft eines weiteren Beobachters kommt das Verhältnis von Theologie und Religion in Barths Denken lediglich als ein "Mißverhältnis"¹¹ zur Sprache.

Die von Barth vorgetragene Kritik der Religion wird dabei zugleich häufig als der Angriff einer engstirnigen Theologie auf die außerchristliche Umwelt verstanden, die im Zeitalter des Dialogs mit den nichtchristlichen Religionen einer gegenseitigen Annäherung hinderlich ist und bei der Suche nach einer tragfähigen 'Theologie der Religionen' schlicht als irrelevant und veraltet eingestuft werden muß. Nach der Auskunft W. Bühlmanns läßt sich die dialektische Theologie unter der maßgeblichen Federführung Barths recht knapp und prägnant als eine "Zeit der generellen Verdammung aller nichtchristlichen Religionen"¹² charakterisieren, die nun natürlich glücklich überwunden sei. Es wird Barth vorgehalten, er vertrete die "Auffassung der absoluten Diskontinuität zwischen den Religionen und dem Christentum".¹³ Die Folge dieses dualistischen Schemas sei ein rigoroser theologischer Exklusivismus. Als erschwerend gilt in

⁹ G. Müller, *Religion zwischen Metaphysik und Prophetie*, S. 208; cf. P. Beyerhaus, *Religionen und Evangelium. Kontinuität oder Diskontinuität?*, in: EMM, 111 NF, 1967, S. 118-135, S. 122; C. H. Ratschow, Art. *Religion*, IV, B., in: RGG, 3. Aufl., ed. K. Gallig, Bd. V, Tübingen, 1961, Sp. 976-984, Sp. 981.

¹⁰ C. H. Ratschow, Art. *Religion*, IV, B., in: RGG, 3. Aufl., Bd. V, Sp. 976-984, Sp. 976.

¹¹ W. Kohler, *Theologie und Religion*, in: *Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für E. Benz zum 60. Geburtstag*, ed. G. Müller/W. Zeller, Leiden, 1967, S. 459-468, S. 459. Diese Behauptung Kohlers ist besonders unverständlich, da Barth in § 17 der *Kirchlichen Dogmatik* die Theologie ausdrücklich zum Bestand der Religion zählt (S. 358) und Kohler ausgerechnet diese Stelle auf der gleichen Seite seines Aufsatzes *in extenso* zitiert!

¹² W. Bühmann, *Die Theologie der Religionen als ökumenisches Problem*, in: *Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs*, ed. J. L. Leuba/H. Stirnimann, Frankfurt, 1969, S. 453-478, S. 457; cf. W. Schilling, *Glaube und Illusion. Von gegenwärtiger Theologie und evangelischer Glaubensführung*, München, 1960, S. 25.

¹³ W. Bühmann, *Die Theologie der Religionen als ökumenisches Problem*, S. 467.

den Augen seiner Kritiker dabei der offenbar zu bedauernde Umstand, daß diese "most extreme form of exclusivist theory"¹⁴ selbst die Reformation überflügelt: "Barth's teaching on religion is even more exclusive than Calvin's",¹⁵ wie Y. C. Lak ermahnend vermerkt.

Bei einer solch klaren Diagnose ist das pauschale Verdammungsurteil natürlich nur allzu schnell bei der Hand. H. Strauss bezieht sich in einem bereits 1966 veröffentlichten Aufsatz auf eine ansehnliche Zahl von Kritikern Barths, die "ihm inzwischen jede unmittelbare Relevanz jedenfalls auch für das moderne ökumenische Gespräch abzusprechen geneigt sind".¹⁶ Dem schließt sich P. Beyerhaus mit dem Kommentar an, die Position Barths habe sich "in der Ökumene...wie ein Trauma niedergeschlagen".¹⁷ Ähnlich scharf urteilt ein früherer Fakultätskollege Barths, der behauptet Barth habe "ein Klima geschaffen, das so stark gegen die 'Religion' geladen ist, daß schon das einfache Zitieren des Begriffs 'Religion' in einem christlichen Zusammenhang die Ladung zum Explodieren zu bringen scheint".¹⁸ Von einem anderen Beobachter wird Barths Standpunkt schlicht als "viel zu abstrakt und religionsfremd"¹⁹ eingeschätzt um einen ernsthaften und fruchtbaren Beitrag für das innertheologische oder interreligiöse Gespräch zu liefern. Selbst der von Barth stark beeinflusste H. Kraemer beurteilt den von Barth zuweilen angeschlagenen

¹⁴ A. Race, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, London, 1983, S. 11.

¹⁵ Y. C. Lak, *Religion: Some Reaction to Karl Barth*, S. 26.

¹⁶ H. Strauss, *Krisis der Religion oder Kritik der Religionen?!?*, in: *Parrhesia. Festschrift für Karl Barth zum 80. Geburtstag*, ed. E. Busch, Zürich, 1966, S. 305-320, S. 305.

¹⁷ P. Beyerhaus, *Religionen und Evangelium*, S. 122.

¹⁸ G. Müller, *Religion zwischen Metaphysik und Prophetie*, S. 204.

¹⁹ C. H. Ratschow, *Die Religionen und das Christentum*, in: *NZStH*, 9, 1967, S. 88-128, S. 100.

Ton als "artificial, convulsive and overdone",²⁰ Dieser Ton rufe bei ihm trotz grundlegender Zustimmung "a feeling of uneasiness, of unnaturalness, even a sort of resistance"²¹ hervor. Kraemer wirft Barth vor seine theologische Kritik der Religion sei "too simplistic" und "too schematic".²² Der bereits zitierte G. Müller geht in der Verurteilung Barths schließlich noch einen Schritt weiter und teilt den fälligen Ketzerhut aus. Für ihn ist erwiesen, daß Barth sich mit seiner 'totalen Diskreditierung' der Religion "auf einen Holzweg begab und viele andere verführte, ihm zu folgen".²³

Angesichts dieser Äußerungen scheint sich ein klarer Konsensus abzuzeichnen: Barths 'Beitrag' zum Thema Religion besteht in der unqualifizierten Attacke auf diese Größe, die indes anders als bei Bonhoeffer heute nicht länger als ein verheißungsvoller Aufbruch der Theologie zu neuen Ufern gepriesen, sondern schlicht als eine Sackgasse eingestuft wird, über die man inzwischen längst hinausgewachsen ist.

In diesem Chor derer, die Barth wegen seiner angeblich einseitigen Verdammung der Religion als ernstzunehmenden Gesprächspartner ablehnen, sind nun allerdings eine Reihe von Stimmen zu hören, die diesen Konsensus empfindlich stören und davor warnen Barths Ansatz allzu eilfertig als erledigt abzustempeln. Für O. Herlyn ist es "erstaunlich zu sehen, welch gröblichen Mißverständnissen, ja phantastischen Verzerrungen gerade dieses Thema der

²⁰ H. Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, London, 1956, S. 192.

²¹ Ebd.; ähnlich D. Jenkins, der trotz einer grundsätzlich positiven Bewertung von Barths Religionskritik gesteht, er sei "left stunned and breathless by the impact of his attack upon religion" ("Beyond Religion. The Truth and Error in 'Religionless Christianity'", London, 1962, S. 30).

²² Ebd., S. 193.

²³ G. Müller, *Religion zwischen Metaphysik und Prophetie*, S. 209.

Barthschen Theologie ausgesetzt ist".²⁴ Herlyn behauptet sogar diese 'Mißverständnisse' seien "beileibe nicht nur in fahrlässiger Lektüre, sondern in absichtsvoller Fehldeutung"²⁵ Barths begründet.

Der Protest gegen eine vorschnelle Zurückweisung Barths wird dabei in der Regel nicht, wie bei Bonhoeffer, aufgrund einer Befürwortung seines Programms einer theologischen Religionskritik angemeldet, sondern mit der Begründung, Barths theologische Bewertung der Religion sei höchst komplex und falle keinesfalls eindeutig negativ aus! Seine Position laufe also nicht, wie häufig behauptet, notwendig auf jene pauschale Verurteilung menschlicher Religion hinaus. Einer dieser Kritiker, der die Festlegung Barths auf das Unternehmen einer theologischen Religionskritik für eine unzulässige Verkürzung hält, ist der Überzeugung, daß Barths Ausführungen zum Thema Religion "have often been misunderstood".²⁶ J. Aagaard gelangt in einer Untersuchung des Religionsbegriffs bei Barth zu dem Ergebnis, Religion könne bei Barth durchaus eine "positive function"²⁷ haben. Er vertritt sogar die Auffassung, daß sich nicht nur Barths Gegner häufig einer Verkürzung auf seine Religionskritik schuldig gemacht haben. Aagaard betont "this other side of Barth's teaching" sei ebenfalls "very seldom evident among ordinary dialectical theologians".²⁸ Dieser Umstand ist

²⁴ O. Herlyn, *Religion oder Gebet. Karl Barths Bedeutung für ein 'religionsloses Christentum'*, Neukirchen-Vluyn, 1979, S. 11.

²⁵ Ebd., S. 11.

²⁶ L. A. Hoedemaker, *Theology of Religions. A Problem and a Necessity*, in: SEAJT, 13, 1971, S. 38-49, S. 40; auch andere Stimmen haben vor einer vorschnellen Abqualifizierung Barths gewarnt, die sich allein auf seine theologische Religionskritik stützt (vgl. H. Strauss, *Krisis der Religion oder Kritik der Religionen?*!, S. 306; W. Krötke, *Der Mensch und die Religion nach Karl Barth*, Zürich, 1981, S. 7; 30; 34; J. A. Veitch, *Revelation and Religion in the Theology of Karl Barth*, in: SJTh, 24, 1971, 1-22, S. 7; A. Race, *Christians and Religious Pluralism*, S. 14).

²⁷ J. Aagaard, *Revelation and Religion. The influence of dialectical theology on the understanding of the relationship between Christianity and other religions* in: StTh, 4, 1960, S. 148-185, S. 167.

²⁸ Ebd., S. 167/168; cf. B. E. Benktson, *Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich*, Stuttgart, 1967, S. 64.

umso erstaunlicher als B. E. Benktson behauptet, daß sich eine solche "positive Auffassung der Religion...im Denken Barths vom ersten Anfang an"²⁹ findet.

Diejenigen, die eine solche 'positive Seite' in Barths Äußerungen zum Problem der Religion zu sehen meinen, haben auf diese 'Entdeckung' recht unterschiedlich reagiert. Die Bandbreite der Bewertungen reicht dabei von J. Baillies Kommentar, dieser Aspekt sei "a surprise to the reader",³⁰ bis zur Analyse W. Andersens, der den sachlichen Schwerpunkt von Barths Beurteilung der Religion offenbar auf dieser 'anderen Seite' lokalisiert und so einen durchaus positiven Gesamteindruck des Barth'schen Religionsverständnisses gewinnt. Nach Andersens Auskunft geht Barth "in einer großen Unbefangenheit, ja man könnte sagen mit Liebe und Einfühlungsvermögen" an seinen Untersuchungsgegenstand Religion heran. Er argumentiere "gar nicht schulmeisterlich, nicht als einer, der von vornherein alles besser weiß",³¹ und selbst Barths berüchtigte Religionskritik habe "nichts zu tun mit der Überheblichkeit des aufklärerischen Besserwissers".³² J. B. Carman gelangt in einer Skizze des Barth'schen Religionsbegriffs zu einem ähnlich günstigen Ergebnis, wenn er erklärt Barths "final word about religion is positive".³³

²⁹ B. E. Benktson, *Christus und die Religion*, S. 62.

³⁰ J. Baillie, *The Sense of the Presence of God*, London/Toronto, 1962, S. 180. Baillie weiß den Schlußabschnitt des § 17 der *Kirchlichen Dogmatik* unter der Überschrift 'Die wahre Religion' nicht recht mit der vorangehenden Religionskritik in Verbindung zu bringen. Er kann sich die überraschende Wendung nicht anders als durch Barths "dialectical mode of thought" (ebd.) erklären (ähnlich J. A. Veitch, *Revelation and Religion in the Theology of Karl Barth*, S. 12f.; B. E. Benktson, *Christus und die Religion*, S. 59).

³¹ W. Andersen, *Die theologische Sicht der Religionen auf den Weltmissionskonferenzen von Jerusalem (1928) und Madras (1938) und die Theologie der Religionen bei Karl Barth*, in: FuH, 16, 1966, S. 23-54, S. 33/34 (in folg. abgek.: *Die theologische Sicht der Religionen*).

³² Ebd., S. 37.

³³ J. B. Carman, *Religion as a Problem for Christian Theology*, in: *Christian Faith in a Religiously Plural World*, ed. D. G. Dawe/J. B. Carman, Maryknoll, 1978, S. 83-103, S. 91.

Angesichts dieser knappen Bestandsaufnahme, die sich um zahlreiche ähnliche Stimmen vermehren ließe, ist unmittelbar einsichtig, daß die Frage nach Barths theologischer Bewertung der Religion wohl kaum als befriedigend geklärt gelten kann. Fällt Barths Urteil über die Religion wirklich eindeutig negativ aus, wie die Mehrheit seiner Kritiker behauptet oder finden sich in der Tat positive Aspekte, wie eine Minderheit vermutet? Weshalb gehen die Ansichten über Barths Standpunkt zu dieser Problematik derart extrem auseinander? Verbirgt sich hinter dieser 'positiven' Seite in Barths Verdikt über die menschliche Religion mehr als das Wunschdenken einiger hartnäckiger Barthianer? Deutet der radikal unterschiedliche Eindruck, den Barth an dieser Stelle offenbar hervorgerufen hat, schlicht auf eine unzureichende Lektüre oder reflektiert die aufgezeigte Spaltung im Lager seiner Kritiker etwa tieferliegende Widersprüche und nicht verarbeitete Spannungen in Barths Äußerungen zu dieser Thematik selbst?

Ein Analyse von Barths Behandlung des Problems der Religion, wie sie in dieser Untersuchung unternommen werden soll, ist indes nicht allein für das innertheologische Gespräch von Bedeutung. Das Thema 'Religion' ist gegenwärtig in veränderter Gestalt erneut hochaktuell. Im Zuge verstärkter Kontakte mit den nicht-christlichen Religionen, sowohl auf einer rein zwischenmenschlichen Ebene, als auch durch die Vermittlung der modernen Massenmedien, erhebt sich von vielen Seiten der dringliche Ruf nach einer Klärung des theologischen Stellenwertes der Religionen.³⁴ Dieser Ruf ist dabei häufig verbunden mit der Klage die Behandlung dieser Problematik stecke noch immer in den Kinderschuhen und ein Konsensus sei noch keinesfalls in Sicht.³⁵ Der katholische Theologe H. R. Schlette hat diese Aufgabe einer "dogmatischen Beurteilung" der Religionen

³⁴ Vgl. A. Race, *Christians and Religious Pluralism*, S. 2; A. Camps, *Partners in Dialogue. Christianity and Other World Religions*, Maryknoll, 1983, S. 73; L. A. Hoedemaker, *Theology of Religions*, S. 40.

³⁵ Vgl. A. Race, *Christians and Religious Pluralism*, S. 6; W. Kohler, *Toward a Theology of Religions*, in: *JapRel*, 4, 1964, S. 12-34, S. 13.

etwa als "dogmatisches Neuland, vergleichbar den großen weißen Flecken auf älteren Atlanten"³⁶ charakterisiert. Der Religionswissenschaftler F. Whaling hält diese Problematik gar für "probably the most important question facing Christian theology today".³⁷

Wie die oben angeführten Stellungnahmen verdeutlichen, wird Barth zumeist auf die 'Auffassung der absoluten Diskontinuität zwischen den Religionen und dem Christentum' festgelegt und daher im Kontext dieser Diskussion verständlicherweise nicht selten lediglich als abschreckendes Beispiel angeführt. Es wird jedenfalls in der Regel nicht damit gerechnet, daß sein Zugang zum Problem der Religion einen konstruktiven Beitrag zu einer tragfähigen 'Theologie der Religionen' liefern könnte.

Auch im Hinblick auf diese aktuelle Kontroverse um eine theologisch verantwortliche Einschätzung der nicht-christlichen Religionen, in der der Name Barth allzu häufig nur als negatives Schlagwort auftaucht, erscheint eine sorgfältige Untersuchung seiner Sicht der Religion dringend notwendig und geboten. Eine derartige Analyse, die Barth zunächst einmal im Zusammenhang seines eigenen theologischen Grundansatzes zu Wort kommen läßt und zu verstehen sucht, ist sichtlich die unabdingbare Voraussetzung zur Klärung der weitergehenden Frage, ob seine Behandlung der Religionsproblematik wirklich nur ein Hindernis bei der Entwicklung einer 'Theologie der Religionen' darstellt oder vielleicht doch positive Anstöße und Einsichten für diese wichtige Aufgabe zu liefern vermag. Die folgende Studie widmet sich deshalb vorwiegend dieser in der Hitze des Gefechts leider oft vernachlässigten ersten Aufgabe, Barths Entwurf

³⁶ H. R. Schlette, *Zur theologischen Frage nach den Religionen der 'Völker'*, in: MWRW, 44, 1960, S. 296-300, S. 300; ähnlich A. Race, *Christians and Religious Pluralism*, Vorw., S. IX.

³⁷ F. Whaling, *Christian Theology and the World Religions. A Global Approach*, Basingstoke, 1986, S. 17; cf. W. G. Oxtoby, *The Meaning of Other Faiths*, Philadelphia, 1983, S. 16; ähnlich D. W. D. Shaw, der "the relation of Christianity to the religions" als "one of the key questions for theology in our time" bezeichnet (*The Dissuaders. Three Explanations of Religion*, London, 1978, S. 79).

in seinem eigenen Kontext zu Gehör zu bringen und seinen Ansatz auf seine innere Konsistenz hin zu prüfen. Die weiterführende Fragestellung der Bedeutung Barths bei der Suche nach einer tragfähigen 'Theologie der Religionen' kann in dieser Arbeit indes nur am Rande angeschnitten werden und muß weitgehend der künftigen Forschung vorbehalten bleiben. Es steht allerdings zu hoffen, daß die in dieser Analyse angestrebte Konzentration auf Barths Sicht des Problems der menschlichen Religion im Rahmen seines dogmatischen Gesamtentwurfs dieser Forschung zu einer neuen Ausgangsbasis verhilft, die sie vor allzu eilfertigen Pauschalurteilen bewahrt und ihr fruchtbare neue Denkanstöße und Impulse liefert.

Für eine solche Untersuchung von Barths Verständnis und Bewertung von Religion empfiehlt sich in methodischer Hinsicht eine Konzentration auf § 17 der *Kirchlichen Dogmatik*.³⁸ Dieser Paragraph im zweiten Halbband der Prolegomena zu Barths monumentaler Dogmatik unter der Überschrift *Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion* ist seine mit Abstand umfangreichste und gründlichste Abhandlung zum Thema Religion.

Eine Beschäftigung Barths mit dieser Problematik ist zwar bereits in seinem berühmten Römerbriefkommentar³⁹ deutlich erkennbar. Das Thema Religion spielt in dieser frühen Phase seiner theologischen Entwicklung indes noch eine untergeordnete Rolle. Es ist ein an vielen Stellen mitschwingender Unterton, dem Barth noch keine eigenständige Aufmerksamkeit widmet und den er folglich noch nicht zu einer selbstständigen Abhandlung verdichtet. Der erste Versuch einer systematischen Verhandlung des Themas Religion als eigenständiges Problem

³⁸ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, I, München, 1938, S. 304-397 (im folg. abgek.: *KD17*).

³⁹ K. Barth, *Der Römerbrief*, 2. Aufl., 1922, 12. unveränd. Abdr., Zürich, 1978 (im folg. abgek.: *Römerbrief*). Näheres dazu u. Kap. V, S. 114ff.

findet sich in § 18 der ersten Auflage seiner Prolegomena.⁴⁰ Diese kurze Abhandlung unter dem Titel *Die Gnade und die Religion*, in der Barth seinen eigenen Standpunkt wesentlich durch eine polemische Abgrenzung von der Position Friedrich Schleiermachers markiert und definiert, ist unverkennbar ein Rohentwurf zu KD17. Im Zuge der tiefgreifenden Revision seiner Prolegomena zur Dogmatik zwischen ihrer ersten und zweiten, endgültigen Fassung hat Barth auch seine Erwägungen zum Thema Religion stark überarbeitet und um das fünffache ihres ursprünglichen Umfangs erweitert. Trotz der heftigen Diskussion, die KD17 bei Freund und Feind auslöste, hat Barth selbst sich jedoch nach Erscheinen der zweiten Hälfte seiner Prolegomena merkwürdigerweise nur noch recht sporadisch zum Thema Religion geäußert. Sein Interesse an dieser Thematik scheint nach KD17 merklich abgeflaut.⁴¹ Damit ist unverkennbar, daß § 17 der *Kirchlichen Dogmatik* nicht nur seinem Umfang nach, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht den klaren Kulminationspunkt in Barths Beschäftigung mit dem Thema Religion bildet.⁴² P. F. Knitter hat KD17 als "Barth's clearest and most stirring statement on what Christian revelation has to say about religion"⁴³ bezeichnet.

Trotz der Schlüsselfunktion, die diesem Text bei der Analyse von Barths Religionsverständnis zweifellos zukommt, darf nun freilich nicht übersehen werden, daß diese Abhandlung lediglich eine 'Momentaufnahme' an einem

⁴⁰ K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, Bd. I: *Die Lehre vom Worte Gottes*, München, 1927, S. 301-318, [im folg. abgek.: *Die christliche Dogmatik im Entwurf*]. Mündlich hatte Barth sich allerdings bereits in seiner ersten dogmatischen Vorlesung als Honorarprofessor in Göttingen im Sommersemester 1924 etwas eingehender mit dem Thema Religion auseinandergesetzt (vgl. *Unterricht in der christlichen Religion. Erster Band: Prolegomena 1924*, ed. H. Reiffen, Zürich, 1985, S. 223-235, [im folg. abgek.: *Unterricht in der christlichen Religion*]).

⁴¹ Es wird in dieser Untersuchung zu prüfen sein, ob vielleicht in KD17 selbst gewisse Anhaltspunkte dafür zu finden sind, weshalb Barth nach der Veröffentlichung dieses Paragraphen auf eine Erörterung des Problems der Religion fast völlig verzichtet.

⁴² Cf. P. F. Knitter, *Towards a Protestant Theology of Religions. A Case Study of P. Althaus and Contemporary Attitudes*, Marburg, 1974, S. 22.

⁴³ P. F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward World Religions*, Maryknoll, 1985, S. 82.

spezifischen Ort seiner theologischen Gesamtentwicklung darstellt, in der sowohl noch Überreste einer früheren Entwicklungsstufe sichtbar, als auch weiterführende Lösungen bereits keimhaft angelegt sind. Die folgende Untersuchung wird sich trotz ihrer Konzentration auf *KD17* deshalb darum bemühen, diesen Paragraphen nicht isoliert vom Kontext der inneren Bewegung der Barth'schen Theologie überhaupt ins Auge zu fassen. Zur Erhellung der stellenweise recht komplexen Gedankenführung in *KD17* werden zuweilen zusätzliche Äußerungen Barths zum Problem der Religion aus vorausgehenden und nachfolgenden Phasen seiner Theologie heranzuziehen sein.

Angesichts dieser Standortbestimmung und Aufgabenstellung wird sich unsere Analyse von Barths Verständnis und Bewertung der menschlichen Religion nun konkret mit folgenden Problemkreisen primär zu beschäftigen haben:

(1) Wie begründet Barth die Möglichkeit oder gar Notwendigkeit seines revolutionären Programms einer spezifisch theologischen Kritik der Religion, die ihm von Bonhoeffer als Verdienst angerechnet und von anderer Seite als Fehltritt vorgehalten wird? Die Forderung nach einer theologischen Religionskritik stellt sichtlich einen elementaren Bruch mit der traditionellen Bewertung von Religion dar. Zum rechten Verständnis seiner theologischen Religionskritik wird unsere Analyse deshalb neben Barths positiver Begründung auch den theologiegeschichtlichen Hintergrund, von dem er sich mit seinem Neuansatz polemisch abgrenzen möchte, im Auge behalten müssen.

(2) Welchen Inhalt verbindet Barth mit dem Begriff Religion im Kontext seiner Religionskritik? Diese fundamentale Frage wird bei allem Streit um den Wert oder Unwert von Barths theologischer Kritik der Religion erstaunlicherweise zumeist überhaupt nicht aufgeworfen. Die sorgfältige Klärung des Bedeutungsumfangs des Barth'schen Religionsbegriffs ist jedoch offensichtlich für ein sachgemäßes Verständnis seines Rufs nach einer theologischen Kritik dieser Größe von schlechthin elementarer Bedeutung. Bei diesem Versuch einer

Bestimmung von Barths Religionsverständnis wird insbesondere darauf zu achten sein, ob seine Definition von Religion sich an das traditionelle Verständnis dieses Begriffs anlehnt oder ob die theologische Religionskritik auch die herkömmliche Bedeutung des Begriffs Religion selbst in Frage stellt.

(3) Beschränkt sich Barths Urteil über die menschliche Religion auf ihre radikale Kritik oder ist diese oft vertretene Ansicht eine unzulässige Verkürzung seiner Sicht der Religion? Ist sein 'letztes Wort' zum Thema Religion etwa wirklich positiv, wie J. B. Carman behauptet? Mit dieser in der Diskussion häufig vernachlässigten Frage wird sich der zweite Hauptteil dieser Studie beschäftigen. Sollte sich bestätigen, daß Barth die menschliche Religion theologisch nicht nur kritisch bewertet, sondern ihr auch einen positiven Stellenwert zubilligt, so wird natürlich nach dem Verhältnis dieser 'positiven Seite' zu dem Unternehmen einer theologischen Religionskritik zu fragen sein. Ist diese angeblich vorhandene 'positive Seite' eine Abmilderung, Ergänzung, Überbietung oder schlicht ein Widerspruch in Barths Behandlung der Religionsproblematik?

Erst im Licht einer zufriedenstellenden Beantwortung dieser Fragenkomplexe wird die –durchaus notwendige– Frage nach der Bedeutung von Barths Entwurf für die gegenwärtige Diskussion zum Thema Religion überhaupt erst sinnvoll gestellt werden können. Ausgehend von der Überzeugung, daß weder eine vorschnelle Verurteilung noch eine unkritische Verteidigung von Barths Sicht der Religion dieser Diskussion förderlich sein kann, möchte die folgende Analyse versuchen auf die ganze Bandbreite seiner Argumentation zu hören und, in der Hoffnung Barth als lebendigen Gesprächspartner neu zu entdecken, sich selbst für mögliche Überraschungen offenhalten.

Erster Hauptteil

Die theologische Kritik der Religion

Schleiermacher ist für uns kein Toter und seine theologische Arbeit ist für uns nicht überwunden. Wenn irgendeiner mitredet in der protestantischen Theologie als ob er mitten unter uns stünde, so ist es Schleiermacher.

Karl Barth

Die Theologie Schleiermachers, S. 1

...der Sinn und die Möglichkeit, der Gegenstand der Dogmatik, ist nicht der christliche Glaube, sondern das Wort Gottes. Denn das Wort Gottes ist nicht im christlichen Glauben, sondern der christliche Glaube ist im Wort Gottes begründet und enthalten...Die Dogmatik ist keine Sanduhr, die man ungestraft auch so herum laufen lassen kann!

ders.

Die christliche Dogmatik im Entwurf, S. 87

Kapitel II

Das Problem:

Gottes Offenbarung oder Wesen der Religion

"Shall I say something about the change in my thinking about religion in the last ten years? Then let me say first of all that my thinking in any event remains at one point the same as ever. It is unchanged in this, that not so-called 'religion' is its object, its source and its criterion, but rather, as far as it can be my intention, the Word of God...In this respect my American readers and friends must find me completely unchanged and will continue to find me inexorably unchanged, I hope, to my life's end."¹

Ein erster Durchgang durch den *KD17* unter der Leitfrage, welche Position Barth zum Problem der Religion einnehme und wie er ihr Wesen inhaltlich definiere, scheint zunächst ein schwieriges und wenig Erfolg versprechendes Unternehmen. Eine klare, unzweideutige Beantwortung dieser Frage erscheint deshalb schwierig, weil der Argumentationsgang Barths in diesem Paragraphen von einer fundamentalen Spannung und sogar Gegenläufigkeit geprägt ist, die sich als roter Faden durch die gesamte Abhandlung zieht. Barths dogmatische Bewertung und Einordnung von Religion läßt sich, jedenfalls zunächst, keineswegs auf einen knappen gemeinsamen Nenner bringen. Dies wird besonders anschaulich, wenn Thesen Barths aus verschiedenen Abschnitten des *KD17* unvermittelt nebeneinandergestellt werden. So behauptet Barth etwa in seinen einleitenden Erklärungen "Gottes Offenbarung [sei] auch als eine Religion unter Religionen zu verstehen", wolle man sie "nicht etwa gerade als Offenbarung leugnen".² Nur wenige Seiten später wird Religion dann als "die Angelegenheit

¹ K. Barth, *How I Changed my Mind*, Richmond, 1966, S. 37. Diese Zeilen Barths stammen aus einer auf eine zehnjährige Schaffensperiode zurückblickenden autobiographischen Skizze, die 1938, dem Erscheinungsjahr des 2. Halbbandes seiner Prolegomena zur *Kirchlichen Dogmatik*, in der amerikanischen Zeitschrift *The Christian Century* veröffentlicht wurde.

² *KD17*, S. 308.

des gottlosen Menschen"³ gebrandmarkt.

Bei einem ersten Orientierungsversuch läßt sich das folgende allgemeine Argumentationsgefälle ausmachen: Während der Eingangsabschnitt des *KD17* von einer überwiegend positiven Bewertung von Religion gekennzeichnet ist, weicht diese positive Einschätzung im Mittelteil des *KD17* einer scharfen Religionskritik. In der Schlußpassage tritt diese Kritik dann allerdings noch einmal zurück und weicht einer ähnlich positiven Sicht wie zu Beginn des *KD17*. Angesichts dieser Grobstruktur bereits von einer unversöhnlichen sachlichen Spannung in Barths Verständnis und Einschätzung von Religion zu sprechen wäre natürlich ebenso verfrüht, wie übereilte und unbefriedigende Harmonisierungsversuche.

Um ein solches voreiliges Urteil zu vermeiden, wird sich unsere Analyse in ihrem Aufbau an das von Barth vorgegebene Gliederungsschema halten. Dieser erste Hauptteil wird sich zunächst auf die -wirkungsgeschichtlich weitaus bedeutsamere- theologische Religionskritik konzentrieren, die Barth hauptsächlich im Mittelteil des *KD17* entfaltet. Im zweiten Hauptteil wird dann analog auf die 'positive Seite' in Barths Ausführungen einzugehen sein. Erst aufgrund einer solchen schwerpunktmäßigen Analyse wird die Frage nach möglichen sachlichen Unvereinbarkeiten und unauflösbaren Spannungen sinnvoll gestellt werden können. Festzuhalten ist hier allerdings, daß bereits eine erste Lektüre des *KD17* die Verkürzung des Barth'schen Religionsverständnisses auf eine handliche Formel oder die einfache Zuordnung Barths zum Lager der Befürworter oder Gegner von Religion ausschließt.

Einer einfachen Antwort auf die Frage nach Barths Haltung zur Religionsproblematik widersetzt sich seine Abhandlung bereits in methodischer Hinsicht. Es ist deutlich, daß Barth sich von der bislang üblichen Behandlung des Themas nicht nur graduell, sondern qualitativ energisch absetzen und abheben möchte. Der Grund für diesen Eindruck eines scharfen Bruchs mit dem herkömmlichen

³ Ebd., S. 327.

Ansatz ist dabei nicht etwa primär eine inhaltliche Kontroverse um die angemessene Definition und Wertung von Religion. Barths Angriff richtet sich vielmehr grundsätzlich gegen das traditionelle Verfahren einer religionsphilosophischen Bestimmung eines normativen Wesens der Religion. Als "Träger" dieses traditionellen und also zu bekämpfenden Schemas hat Barth vor allem "die großen und mit ihnen unzählige kleine Theologen des Neuprotestantismus"⁴ im Visier. Dabei stellt Barth jedoch nicht die bisherigen Versuche ein solches Wesen der Religion zu definieren als inadäquat in Frage, um dann an ihrer Stelle seine eigene Definition als die zutreffende zu offerieren. Seine Kritik ist umfassender und radikaler, indem sie nicht nur die inhaltliche Angemessenheit solcher Definitionen problematisiert, sondern deren theologische Zulässigkeit grundsätzlich bestreitet. Es genügt nach seiner Überzeugung nicht eine verbesserte Version eines Wesens der Religion zu entwerfen, sondern es gilt bereits die Frage nach einem solchen Wesen als unbrauchbar und theologisch illegitim zu entlarven.

In einem begriffsgeschichtlichen Abriß gleich zu Beginn des *KD17*⁵ analysiert Barth die in der protestantischen Orthodoxie einsetzende und im liberalen Neuprotestantismus des 19. Jahrhunderts ihren Abschluß findende Ausbildung des modernen Verständnisses von Religion. Wie Barth in dieser Skizze zu zeigen sucht, wurde die christliche Offenbarung im Zuge dieser Entwicklung zunehmend unter einen normativen Religionsbegriff subsumiert und von einem religionsphilosophisch gewonnenen Wesen der Religion her gesehen und beurteilt. Gegen dieses neuprotestantische Programm einer Wesensbestimmung der Religion und der damit seiner Ansicht nach verbundenen Überordnung der menschlichen Religiosität über die Offenbarung erhebt Barth lautstarken Protest. Er hält

⁴ Ebd., S. 317. Eine nähere Begründung dieser Arbeitshypothese findet sich zu Beginn des folgenden Kap. III, (S. 39ff.).

⁵ Ebd., S. 309-317.

diesen Zugang schlicht für eine theologische "Katastrophe".⁶

Die dogmatische Reflexion hat das Thema Religion zwar im Rahmen einer Anthropologie notwendig aufzugreifen, denn Religion ist nach Barth ein theologisch bedeutsamer und näher zu qualifizierender Aspekt menschlicher Existenz. Aus inneren Gründen hat eine sachgemäße Dogmatik es jedoch zu unterlassen dieser menschlichen "Lebensäußerung und Handlung ein eigenes 'Wesen', das sog. 'Wesen der Religion' zuzuschreiben".⁷

Barth zeigt wohl eine äußere Sympathie und ein gewisses Verständnis für ein solches Unternehmen. Er gesteht sogar ein, daß seine radikale Ablehnung einer Wesensbestimmung der Religion nicht deshalb so entschieden ausfällt, "weil eine vorläufige Bestimmung des 'Wesens' der in diesem Bereich auftretenden Erscheinungen unmöglich oder an sich uninteressant wäre".⁸ Verständnis für die Versuchung kann für ihn jedoch nicht bedeuten eine erkannte Fehlentwicklung zu billigen oder gar selbst fortzusetzen. Der Protest gegen den Versuch einer Bestimmung des Wesens der Religion erfolgt nicht aufgrund der mangelnden Attraktivität eines solchen Versuchs, sondern im Namen der Sachlichkeit der Theologie. Theologie ist nach Barths These nicht bei ihrer Sache, wo der Versuch unternommen wird die Religion von einem normativen Wesen her zu deuten und zu beurteilen.⁹

Als Anwalt der "unbedingten Sachlichkeit"¹⁰ des theologischen Denkens richtet sich Barths Kritik am einem Versuch ein Wesen der Religion zu bestimmen ebenfalls gegen die aus diesem Denkmodell resultierenden Konsequenzen. Die

⁶ Ebd., S. 320.

⁷ Ebd., S. 324.

⁸ Ebd., S. 324.

⁹ Vgl. ebd., S. 309.

¹⁰ Ebd., S. 319.

Wesensbestimmung der Religion führte traditionell häufig zur Ausbildung einer Hierarchie der Religionen mit dem Christentum an der Spitze.¹¹ Dieses mit einer Wesensbestimmung direkt verknüpfte Stufenmodell der Religionen wird von Barth als unbrauchbar abgewiesen. Der apologetische Zweck eines solchen Unternehmens ist allzu offenkundig. Barth möchte auf die indirekte Schützenhilfe für das Christentum durch ein 'christlich' gefärbtes Wesen der Religion, das letztlich aus dem Christentum abgeleitet ist, von Anfang an verzichten. Die christliche Religion steht für Barth auf einer Ebene mit den übrigen Religionen und man "wird also auch sie nicht auf Grund eines allgemeinen Begriffs des Wesens der Religion vor den anderen Religionen auszeichnen und von ihnen abheben können".¹² Der klassischen Anschauung¹³ das Christentum sei die vollkommene geschichtliche Realisierung des Wesens der Religion und stehe dadurch an der

¹¹ Vgl. u. Kap. III, 'Kant', 4.1.2. (S. 53) und 'Schleiermacher', 1.2.2.2.; 1.2.2.3. (S. 72). Eine solche Hierarchie der Religionen mit dem Christentum an der Spitze entwickelt etwa A. Schweitzer in seinem einige Jahre vor Barths Abhandlung erschienenen Beitrag *Das Christentum und die Weltreligionen* (München, 1924).

¹² KD17, S. 325. Gegen die unverständige Interpretation von W. Schilling, der meint, Barth gebe das "Christentum wesensmäßig als eine Art Gegenmittel gegen alle 'Religion'" (*Glaube und Illusion*, S. 25) aus.

¹³ Als einer der herausragenden Vertreter dieser Position ist etwa Barths Lehrer Adolf von Harnack zu nennen. In seiner berühmten Schrift *Das Wesen des Christentums* (Leipzig, 1900) vertritt er den Standpunkt, "daß das Evangelium überhaupt keine positive Religion ist wie die anderen, daß es nichts Statutarisches und Partikularistisches hat, daß es also die Religion selbst ist" (S. 41). Die gleiche These findet sich in Harnacks Rektoratsrede aus dem Jahre 1901 (*Die Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*, 3. Aufl., Gießen, 1901), wo er erklärt "das Christentum in seiner reinen Gestalt [sei] nicht eine Religion neben anderen...sondern die Religion" (S. 16). Aufgrund dieser Überzeugung das Christentum sei die vollkommene Aktualisierung des Wesens der Religion kann Harnack behaupten: "Wer dieser Religion kennt, kennt keine und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt sie alle" (ebd., S. 11). Diese Auffassung ist indes nicht allein auf den Neuprotestantismus beschränkt. H. H. Farmer erklärt in seinem 1954 erschienenen Beitrag: "...there is given to us through the Christian revelation the normative concept of religion" (*Revelation and Religion. Studies in the Theological Interpretation of Religious Types*, London, 1954, S. 35; cf. S. 41; 83). In der neueren Diskussion wurde diese These das Christentum integriere als synkretistische Religion die wesentlichen Elemente aller Religionen und sei deshalb die geschichtliche Aktualisierung der Religion überhaupt, von W. Pannenberg wieder aufgegriffen und weiter entwickelt. (vgl. *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, 1967, S. 252-295; ähnlich F. Wagner, *Über die Legitimität der Mission*, in: *ThEx*, 154, München, 1968, S. 45f.). Es ist jedoch überaus interessant, daß dieses Denkmodell nicht nur apologetisch für das Christentum zu verwenden ist. Der hinduistische Religionsphilosoph S. Radhakrishnan argumentiert ganz parallel zu Harnack (!): "The Vedanta is not a religion, but religion itself in its most universal and deepest significance" (*The Hindu View of Life*, 16. Aufl., London, 1971, S. 18).

Spitze der Religionen stellt Barth die These entgegen die christliche Religion dürfe "sich ihres 'Wesens', bzw. der Vollkommenheit, in der gerade sie das Wesen der Religion erfüllt, so wenig rühmen, wie sie das anderen Religionen zugestehen kann".¹⁴

Ein Wesen der Religion wird von Barth also nicht nur in seiner primären Funktion als normativer Oberbegriff, sondern auch in seiner sekundären Funktion als Instrument christlicher Apologetik entschieden abgelehnt. Ein solches Wesen der Religion scheint für das nachdenkende Verstehen des christlichen Glaubens ebenso hinderlich, wie zu seiner Verteidigung nach außen untauglich. Barth sieht sich deshalb zu dem Schluß genötigt, es sei im Rahmen einer kirchlichen Dogmatik "nicht erlaubt... von einer immanenten Bestimmung des Wesens der Religion einen anderen als einen höchst beiläufigen Gebrauch zu machen".¹⁵

Mit diesen scharfen einleitenden Tönen zur theologisch 'sachgemäßen' Behandlung des Problems der Religion scheint der Rahmen abgesteckt. Das Konzept des Wesens der Religion kann, wenn überhaupt, nur 'höchst beiläufig' verwendet werden. Eine erste Antwort auf die Frage, welche Position Barth zum Problem der Religion einnehme, fällt damit also eindeutig negativ aus. Seine Position ist zunächst gekennzeichnet durch eine klare Absage an das überkommene Verfahren einer Erfassung und Bewertung der Religion mit Hilfe ihres zuvor ermittelten Wesens. Das Wesen der Religion scheint bei Barth also als Thema der Theologie erledigt. Zu klären ist nun allerdings, wie Barth diese polemische Abgrenzung im einzelnen begründet und rechtfertigt und was er positiv an die Stelle einer Wesensschau der Religion zu setzen gedenkt. Aus welchem Blickwinkel und mit welchem Beurteilungskriterium möchte er selbst eigentlich das Phänomen der menschlichen Religion theologisch 'sachgemäß' ins

¹⁴ KD17, S. 325.

¹⁵ Ebd.

Auge fassen. Mit anderen Worten: welche Alternative zur liberalen Lösung offeriert Barth?

Bereits die Überschrift des *KD17* liefert das Stichwort der Barth'schen Alternative: Gottes Offenbarung. Die göttliche Offenbarung in Jesus Christus ist für Barth die notwendige Ausgangsbasis einer theologisch sachgerechten Sicht der Religion. Die Ermittlung des rechten Verhältnisses von Offenbarung und Religion ist das zentrale Anliegen Barths in *KD17*, das sich als roter Faden durch alle Einzelargumente hindurch verfolgen läßt. Es geht ihm um eine theologisch vertretbare Unterscheidung, Zuordnung und Verhältnisbestimmung zwischen beiden Größen.

Bereits diese rein äußere Form des Zugangs zur Religionsfrage ist nun allerdings keineswegs selbstverständlich, wie ein Blick auf zeitgenössische dogmatische Entwürfe leicht erkennen läßt. Er ist jedoch zugleich erst für eine Theologie, die auf den geistesgeschichtlichen Wendepunkt der Aufklärung zurückblickt, überhaupt begreiflich und möglich. Ein kurzer Blick auf den theologiegeschichtlichen Hintergrund soll dies verdeutlichen und gleichzeitig die von Barth konstatierte Problemstellung profilieren helfen.

Ist die Form der Fragestellung erst einer neuzeitlichen Theologie verständlich – wie gleich zu zeigen sein wird – so ist doch das sachliche Problem nicht neu, sondern so alt wie das Christentum selbst. Das gesamte Neue Testament ist sich darin einig, daß Gott selbst in Jesus Christus offenbar geworden sei und mit letzter Verbindlichkeit – ἐφάπαξ um mit dem Hebräerbrief zu sprechen – geredet habe.¹⁶ Diese Gewißheit der neutestamentlichen Gemeinde fällt jedoch nicht in ein religiöses Vakuum. Sie sieht sich von der ersten Stunde an mit dem Problem befaßt, ihre Identität in Anknüpfung und Widerspruch zur etablierten Religion der Umwelt zu definieren und auszugestalten. Die "Diskussion mit dem Judentum [war] die notwendige Folge der Selbstbesinnung

¹⁶ Hb. 7:27; 9:12; 10:10.

des christlichen Glaubens auf sein Wesen und seine Grundlagen", wie R. Bultmann das Selbstverständnis der urchristlichen Gemeinde zutreffend charakterisiert.¹⁷ Dieses Ringen um die rechte Beziehung der Christusoffenbarung zum Glauben der Väter ist dem Jesusbild der Evangelisten auf Schritt und Tritt abzuspüren. Besonders das Johannesevangelium zeichnet den Konflikt überdeutlich: εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.¹⁸ Auch die paulinischen Briefe lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß die Frage der Beziehung der Christusoffenbarung zur jüdischen Glaubenspraxis nicht nur permanenten innergemeindlichen Zündstoff lieferte, sondern auch Paulus selbst Zeit seines Lebens nicht zur Ruhe kommen ließ. Das absolute Novum der Offenbarung Gottes in Christus steht für ihn keinen Augenblick zur Debatte; doch gerade von dieser Offenbarung her mußte die Verbindlichkeit der religiösen Tradition kritisch beleuchtet und hinterfragt werden, wie besonders die Auseinandersetzung auf dem sog. 'Apostelkonzil' (Act. 15) und der Galaterbrief bezeugen. Dennoch ringt Paulus, besonders im Römerbrief (9–11) gerade von der Mitte seiner Botschaft herkommend, um ein konstruktives theologisches Verhältnis der Offenbarung Gottes in Christus zur ablehnenden jüdischen Umwelt. R. Bultmann hat zu Recht darauf hingewiesen, daß die neutestamentliche Gemeinde sich zunächst keineswegs als neue Religionsgemeinschaft verstand, sondern als Gemeinde der Endzeit. Die Frage nach der Beziehung von Offenbarung und Religion konnte überhaupt erst gestellt werden, weil "die Urgemeinde...nicht das Bewußtsein hatte, eine neue Religion gegenüber Judentum und Heidentum zu sein".¹⁹ Die einmal aufgeworfene Frage war indes auch von Paulus nicht abschließend zu lösen, sondern

¹⁷ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1953, S. 107; vgl. ebd., S. 54–58; 106–120.

¹⁸ Joh. 1:11.

¹⁹ R. Bultmann, *Die Wandlung des Selbstverständnisses der Kirche in der Geschichte des Urchristentums*, in: *Glauben und Verstehen*, Bd. III, Tübingen, 1960, S. 131/132; cf. S. 135; 140; cf. *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich, 1949, S. 195; cf. W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York, 1964, S. 57f.

stellte sich für die Kirche erneut spätestens in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts mit der Forderung des Häretikers Markion nach einer Verwerfung des alttestamentlichen Kanon. Auch ein erheblicher Teil der Denkarbeit der frühen Apologeten bis hin zu Augustins *De Civitate Dei*²⁰ ist dem Versuch einer Klärung dieser brennenden Frage gewidmet. Mit der Etablierung des *corpus christianum* im Anschluß an die konstantinische Wende verschwinden rein geographisch die Religionen und mit ihnen das genannte Problem weithin aus dem theologischen Blickfeld.

Eine wirkliche Neubelebung erfährt die Frage des Verhältnisses von Offenbarung und Religion erst wieder in der Aufklärung –allerdings in bezeichnend neuer Gestalt. Besonders zwei Faktoren spielen hier eine herausragende Rolle. Zum einen ließen sich die großen Weltreligionen durch vermehrte wirtschaftliche, militärische und kulturelle Kontakte mit Völkern außerhalb des abendländischen Kulturkreises nicht mehr so einfach in die Bedeutungslosigkeit verbannen. Insbesondere durch die aggressive Expansionspolitik des Islam wurde dem abendländischen Denken die Begrenztheit des *corpus christianum* drastisch und unübersehbar ins Blickfeld gerückt. Die religiöse Differenzierung des mittelalterlichen 'Heidentums' trat immer deutlicher ins Bewußtsein. Die allmählich zunehmende Entdeckung von Analogien in Lehre, Kultus und Praxis zwang das Christentum zur kritischen Selbstbesinnung bezüglich des bislang weitgehend unangefochtenen Heilsanspruchs. Die Erforschung der Religionen führte seinerseits zur Selbstbeobachtung und damit Verobjektivierung des eigenen Glaubens. Dieser Verobjektivierung folgte nur allzu schnell die Relativierung. Der eigene Glaube stand plötzlich qualitativ auf einer Ebene mit analogem Verhalten in fremden Kulturen. Ein gewichtiger sprachlicher Indikator dieser Bewußtseinsverschiebung ist die erstmalige und

²⁰ Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei*, in 2 Bdn, Turnholt: Brepols, 1955.

seither geläufige Verwendung des Plurals die Religionen.²¹ Der christliche Glaube empfand sich nicht mehr primär dem Unglauben, Heidentum und Götzendienst der Umwelt gegenübergestellt, sondern sah sich selbst als ein Mitglied in der Gesellschaft der Religionen. Zum Problem wurde jetzt allerdings die eigene Stellung in diesem Kreis. Die Antwort auf diese Frage konnte verschiedene Gestalt annehmen, etwa das relativistische Lösungsmodell in E. Lessings berühmter *Ringparabel*,²² Hegels evolutionistische Religionsphilosophie mit dem Christentum als Endprodukt der Religionsgeschichte oder die neuprotestantische Konzeption vom Christentum als der absoluten Verkörperung des Wesens der Religion; allen Antwortversuchen seit der Aufklärung ist jedoch die Überzeugung gemeinsam, daß der christliche Glaube an Gottes Offenbarung in Jesus Christus "mit anderen menschlichen Phänomenen mehr oder weniger ähnlicher Art in einer Reihe gesehen und entsprechend verstanden und beurteilt werden kann",²³ um mit Barths Worten zu sprechen. Die Relation von Offenbarung und Religion ist jetzt nicht mehr identifiziert mit der Relation des christlichen Glaubens zu den nichtchristlichen Religionen, sondern Offenbarung wird zu einer idealen, alle Religionen mit Einschluß des Christentums transzendierenden Größe.

Der zweite entscheidende Anstoß der Aufklärung ist die von Descartes eingeleitete Wende zum Subjekt. Der neuzeitliche Mensch bestimmt seine Identität wesentlich als *res cogitans*, als erkennendes Subjekt. Er wird zum Entdecker der Welt und seiner selbst. Im Zuge dieser Selbsterkundung wird sich der Mensch selbst zum Objekt und entdeckt "sein Wesen, seine Möglichkeiten und Fähigkeiten, seine Humanität...Dazu gehörte gewiß auch die Entdeckung der

²¹ Vgl. W. G. Oxtoby, *The Meaning of Other Faiths*, S. 36.

²² G. E. Lessing, *Nathan der Weise*, in: *Sämtliche Werke*, ed. K. Lachmann, 3. Aufl., Bd. III, Stuttgart, 1887, S. 1-177.

²³ KD17, S. 305.

Größe 'Religion'".²⁴ Der christliche Glaube an Gottes Offenbarung wird stufenweise zur 'Religion' verobjektiviert,²⁵ wie der bereits erwähnte historischer Abriß Barths in *KD17* (S. 309–317) anschaulich zeigt, und schließlich in Schleiermachers Theologie in die 'Religiosität' des Subjekts transformiert, wie unten noch ausführlicher zu zeigen sein wird (vgl. u. Kap. III, '*Schleiermacher*', 3.–3.2.2., S. 74). Die christliche Religiosität wird selbstverständlich in den Kreis menschlicher Religiosität überhaupt eingereiht. Trotz der Einreihung des christlichen Glaubens in den Kreis der Religionen taucht die alte Frage der Relation von Offenbarung und Religion im Gefolge der Aufklärung jedoch noch einmal in veränderter Gestalt auf: Man begibt sich auf die Suche nach einer letztgültigen Natürlichen Religion oder Vernunftreligion (vgl. u. Kap. III, '*Kant*', 1–1.2.1., S. 49f.) hinter und über der verwirrenden Fülle der religiösen Erscheinungsformen, unter die nun auch das Christentum mit eingerechnet wird. Aus dem bisherigen Problem des Verhältnisses der Offenbarung zu den Religionen ist die bloße Frage nach der Offenbarung geworden. Wohl wird das Christentum nicht mehr ohne Zögern als die vollkommene geschichtliche Aktualisierung einer absoluten Offenbarung anerkannt, aber die Frage nach dieser Offenbarung selbst ist jedenfalls noch nicht völlig verstummt.

Die liberale neuprotestantische Theologie verlagert den Schwerpunkt noch einen Schritt weiter auf die subjektive Seite. Die Suche nach der Offenbarung in den Religionen wird von der Suche nach einem Wesen der Religion in den Religionen abgelöst (vgl. u. Kap. III, '*Schleiermacher*', 1–1.2.2.3, S. 70f.). Zur Debatte steht jetzt nur noch, in welcher Religion der Mensch seine wesentliche religiöse Anlage am vollkommensten entfalten kann und nicht mehr primär der

²⁴ Ebd., S. 319.

²⁵ Die verschiedenen Stufen dieser Entwicklung sind von W. Cantwell Smith in einer ausgedehnten begriffsgeschichtlichen Untersuchung mit großer Sachkenntnis nachgezeichnet worden (vgl. *The Meaning and End of Religion*, S. 19–49).

Gegenstand der Religion, also die Offenbarung.²⁶ S. Sykes hat auf diesen Zusammenhang in seiner Studie zum Wesen des Christentums hingewiesen: "The relation of essence definition to the Enlightenment's 'turn to the subject' is, in fact, a commonplace of commentary upon the essence tradition".²⁷

Als Fazit dieses kurzen Überblicks über die Entwicklung der Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Religion bleibt demnach festzuhalten: Der Begriff der Religion in seiner neuzeitlichen Bedeutung ist ein im Gefolge der Aufklärung entstandener Sammelbegriff für ein menschliches Grundverhalten, das den christlichen Glauben mit einschließt und dessen unveränderliches Wesen für bestimmbar gehalten wird.²⁸ Die für den christlichen Glauben verbindliche Offenbarung in Christus wird unter diesen Begriff der Religion mit eingerechnet und verliert so ihren Absolutheitsanspruch.

Die mit der Suche nach einem 'Wesen' der Religion implizierte Verhältnisbestimmung, die christliche Offenbarung sei ein partikulärer Fall des allgemein menschlichen Phänomens Religion, ist für Barth nun sichtlich unannehmbar. Dem flüchtigen Leser könnten sich sogar leicht Zweifel aufdrängen, ob Offenbarung und Religion nach Barths Ansicht überhaupt in Beziehung stehen. Die polemischen Äußerungen Barths zum Religionsbegriff der protestantischen

²⁶ Die Behauptung der Gegenstand des Glaubens werde zunehmend zu Gunsten der Religiosität des Menschen aufgegeben mag etwas zugespitzt klingen. Zum Beleg dieser These vergleiche man am besten Schleiermachers Erklärungen in seinen *Sendschreiben an Lücke* über den Verzicht auf eine ausgeführte Gotteslehre (*Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke*, ed. H. Mulert, Gießen, 1908, S. 504f., [im folg. abgek.: *Sendschreiben*]; cf. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2. Aufl., Berlin, 1830, S. 30, bes. Abs. 2, S. 177: "Daher müssen wir die Beschreibung menschlicher Zustände für die dogmatische Grundform erklären", [im folg. abgek.: *Glaubenslehre*]). Für eine ausführlichere Explikation dieser These s. u., Kap. III, S. 57ff.

²⁷ S. Sykes, *The Identity of Christianity. Theologians and the Essence of Christianity from Schleiermacher to Barth*, London, 1984, S. 214. Für ein primär individualistisches Verständnis eines Wesens der Religion vgl. H. H. Farmer, *Revelation and Religion*, S. 168ff.

²⁸ Diese Überzeugung manifestiert sich bis in die Gegenwart in der schier unübersehbaren Fülle von kontroversen Versuchen 'Religion' zu definieren. Kritik an der Zulässigkeit dieses selbstverständlich gewordenen Verfahrens ist erst in neuerer Zeit durch W. Cantwell Smith in seinem Buch *The Meaning and End of Religion* geübt worden.

Orthodoxie und des folgenden 19. Jahrhunderts lassen die Notwendigkeit eines Zusammenhangs von Offenbarung und Religion zunächst nicht recht deutlich werden. Im Licht der negativen Abgrenzung Barths entsteht fast der Eindruck, als seien Offenbarung und Religion zwei völlig voneinander getrennte Bereiche, die bestenfalls in das Verhältnis eines gegenseitigen Ausschlusses zu bringen sind. Barth behauptet, daß da, "wo man die Offenbarung mit der Religion überhaupt vergleichen und ausgleichen wollen kann, da [habe] man sie als Offenbarung mißverstanden".²⁹ Kann die Beziehung von Offenbarung und Religion bei Barth demnach nur als 'Verhältnislosigkeit' definiert werden?

Der Gesamtkontext des *KD17* korrigiert indes diesen ersten Eindruck. Wäre Barth wirklich der Meinung, es sei ein 'entscheidendes Mißverständnis' Offenbarung und Religion überhaupt 'miteinander in Beziehung zu setzen', so wäre seine eigene Abhandlung des Problems in *KD17* geradezu ein Beleg für dieses Mißverständnis! Stünden Offenbarung und Religion wirklich als geschlossene Systeme unvergleichbar und beziehungslos nebeneinander so brauchte sich die Theologie um die Frage ihrer Verhältnisbestimmung erst gar nicht bemühen. Dies kann jedoch, angesichts des ernsthaften Versuchs die Relation von Offenbarung und Religion in *KD17* theologisch 'sachgemäß' zur Sprache zu bringen, offensichtlich nicht der Sinn der These Barths sein. Sein Protest kann demnach nicht als ein Plädoyer für den Ausschluß des Problems der Religion aus der theologischen Diskussion gedeutet werden. Einigkeit mit der Tradition besteht demnach darüber, daß Offenbarung und Religion miteinander in Beziehung stehen und auch darüber, daß es Aufgabe dogmatischer Theologie ist dieses Verhältnis genauer zu bestimmen. Lediglich die von der neuprotestantischen Theologie vorgeschlagene Verhältnisbestimmung wird abgelehnt, nicht die Notwendigkeit einer solchen Verhältnisbestimmung überhaupt.

Rein praktisch möchte Barth ebenfalls nicht hinter die skizzierte

²⁹ *KD17*, S. 321.

Entwicklung des Begriffs der Religion zurückgreifen. Es kann sich nicht darum handeln auf den Begriff Religion ganz zu verzichten³⁰ oder gar den Begriff Offenbarung einfach als alternative Bezeichnung für den gleichen Sachverhalt einzuführen. Barth ist selbst zu sehr moderner Theologe, als daß er die einmal ins Bewußtsein gerückte Größe Religion und die mit ihr aufgeworfenen Probleme einfach von Tisch fegen und zu einer naiven vorausklärerischen Perspektive zurückkehren könnte und wollte. Nicht der Begriff der Religion und das mit ihm bezeichnete Phänomen scheint ihm problematisch, sondern seine mit einer Wesenssuche implizierte theologische Bewertung.

Es ist an dieser Stelle allerdings bereits kritisch anzufragen, ob Barths bedenkenlose Verwendung des Begriffs der Religion nicht einen Denkhintergrund unkritisch voraussetzt und beibehält, der das intendierte Unternehmen einer Sicht der Religion unter dem Blickwinkel der Offenbarung Gottes vor grundlegende Schwierigkeiten stellt. Barth ist aber jedenfalls, trotz seiner Ablehnung der neuprotestantischen Wesenssuche, weit davon entfernt das Phänomen menschlicher Religion aus den Kreis dogmatisch relevanter Fragen überhaupt zu verbannen.

Bei etwas genauerem Zusehen wird sogar deutlich, daß die Spitze der Kritik am bisherigen Modell geradezu in die entgegengesetzte Richtung weist: Barth plädiert für die Aufnahme des Problems der Religion in die eigentlich theologische Diskussion. Die Bewertung der Religion mit Hilfe eines ihr angeblich immanenten Wesens ist nach seiner Auffassung ein schon im Ansatz durchaus untheologisches Unternehmen, das keineswegs als willkommenes Hilfsinstrument zu betrachten ist, sondern gerade umgekehrt die notwendige theologische Erfassung des Problems der Religion verdeckt und blockiert. Theologisch

³⁰ Vgl. KD17, S. 319. In Barths dogmatischer Vorlesung aus dem Jahr 1924 findet sich allerdings die höchst interessante Bemerkung: "Sie haben mich von den Worten 'Religion', 'Religiosität', 'religiös' noch nie Gebrauch machen hören, als wenn ich die Gedanken Anderer zitierte, und dabei wird es sein Bewenden haben" (*Unterricht in der christlichen Religion*, S. 223). Diesem Hinweis wird in Kap. VI (s. u., S. 142ff.) eingehender nachzugehen sein.

sachgemäß ist für Barth von Religion nur dort die Rede, wo dieses Phänomen in eine angemessene Beziehung zur Offenbarung gebracht wird. Barths Kritik an dem neuprotestantischen Versuch die Religion mit Hilfe der Bestimmung ihres Wesens zu erfassen ist der Vorwurf, dieses Modell versuche die Religion abgesehen von ihrer Relation zur Offenbarung zu definieren und verfehle deshalb das Ziel einer theologisch überzeugenden Beantwortung der Religionsfrage. Nach seinem Verständnis ist das Verhältnis von Offenbarung und Religion keineswegs beliebig oder sogar umkehrbar. Die in Jesus Christus erschienene Offenbarung läßt sich nicht als partikuläre Aktualisierung der Religion und ihres Wesens begreifen, sondern ist gerade umgekehrt ihrerseits das schlechthin verbindliche Kriterium für eine theologisch zulässige und tragfähige Sicht des menschlichen Phänomens der Religion. Dem Problem der Religion gebührt zweifellos ein angemessener Platz unter den zahlreichen Teilfragen theologischer Arbeit; lediglich die Angemessenheit der bisherigen Platzanweisung wird von Barth attackiert, denn es "ist offenbar etwas anderes, ob die Religion das Problem der Theologie oder ob sie ein Problem in der Theologie ist".³¹ Dem Neuprotestantismus wirft Barth vor er habe mit seiner Suche nach einem Wesen der Religion mit der falschen Ausgangsfrage begonnen und sich in der Wahl des Fundaments der Theologie geirrt. Religion und nicht die Offenbarung sei hier die "für das ganze theologische Denken zentral wichtige Größe".³² Die neuprotestantische Lösung lasse also eine fatale Vorordnung der Religion vor der Offenbarung erkennen. Dabei ist Barth der Meinung, daß die sachgemäße Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Religion keineswegs ein theologisches Randproblem darstellt, sondern die Grundsatzentscheidung, von der nicht nur die rechte Beurteilung von Religion, sondern letztlich das gesamte theologische Selbstverständnis überhaupt

³¹ KD17, S. 309.

³² Ebd., S. 315.

abhängt.³³ Zur Debatte steht für Barth mit dieser Entscheidung nicht weniger als die Wahl des Bezugsrahmens der Theologie überhaupt.

Bereits mit der äußeren Anlage seiner Dogmatik signalisiert Barth seine radikale Kehrtwende. Während Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus als bezeugt in der Heiligen Schrift und der kirchlichen Verkündigung das zentrale –und im Grunde einzige– Thema dogmatischer Reflexion ist,³⁴ kommt das Problem der Religion in diesem Gesamtrahmen nur als eines unter vielen Unterthemen in einem Paragraphen zur Sprache. Diese schon rein formal ablesbare Akzentsetzung spiegelt Barths Grundentscheidung hinsichtlich der sachlichen Gewichtung beider Themen.

Die 'für das ganze theologische Denken zentral wichtige Größe' ist für ihn also sichtlich nicht die Religion, sondern die Offenbarung. Zu dieser Umkehr sieht er sich vom Inhalt des Begriffs Offenbarung und dessen Implikationen gezwungen. Wie alle übrigen Theologoumena so kann auch das Thema Religion nur als Unterthema im Rahmen dieses theologischen Hauptthemas zur Sprache kommen. Der neuprotestantische Versuch die Religion nicht von der Offenbarung, sondern von ihrem eigenen Wesen her ins Auge zu fassen stellt nach Barths Überzeugung offenbar die sachliche –und daraus folgend die formale– Stellung der Offenbarung als Grundthema der Theologie ernsthaft in Frage.

Es ist wohl möglich die Angemessenheit von Barths theologischer Prämisse von der Priorität der Offenbarung grundsätzlich in Frage zu stellen, wie dies etwa D. Bonhoeffer mit der kritischen Bezeichnung "Offenbarungspositivismus"³⁵

³³ Vgl. ebd., S. 308f.

³⁴ Eine nähere Erläuterung dieser These erfolgt in Kap. IV (s. u., S. 77ff.).

³⁵ In seinem vieldiskutierten Brief aus der Haft vom 5. Mai 1944 (in: *Widerstand und Ergebung*, S. 137; cf. S. 133; 167). Dieser Vorwurf einer offenbarungspositivistischen Haltung Barths wird auch von G. Richards unter ausdrücklichem Bezug auf *KD17* erhoben (vgl. *Towards a Theology of Religions*, in: *JThS*, NS 31, 1980, S. 44–66, S. 51; 63). Eine ausgesprochen scharfe grundsätzliche Kritik an Barths Methodik aus dieser Warte findet sich ebenfalls bei H. J. Paton, *The Modern Predicament. A Study in the Philosophy of Religion*, London, 1955, S. 47–58. Paton sieht in Barths "Theological Positivism" (ebd., S. 55ff.) eine Parallele zum Logischen Positivismus (Forts...)

getan hat. Damit wäre dann auch seine Kritik an einem Wesen der Religion im Namen der Offenbarung mit erledigt. Dieses Verfahren wäre indes eine etwas allzu schnelle Radikalkur, die zum Einen nichts für das Verständnis von Barths Anliegen eintrüge und zum andern grundlegendere, über den Rahmen unserer Themenstellung hinausgehende Untersuchungen erforderte. An diesem Ort ist die Aufgabenstellung etwas bescheidener: Es ist zu fragen, wie Barths Kritik an dem neuprotestantischen Verständnis von Religion als sich notwendige Konsequenz aus offenbarungstheologischem Ansatz ableiten läßt; oder umgekehrt, wie seine spezielle Kritik am übergreifenden Allgemeinbegriff Religion in *KD17* im Fundament seines theologischen Ansatzes – dem Begriff Offenbarung – verankert ist. Zum Verständnis der Kritik Barths an der neuprotestantischen Sicht der Religion bedarf es daher einer Klärung des Schlüsselbegriffs 'Offenbarung' unter der Fragestellung, wo und in welcher Beziehung das Problem der Religion in diesem Kontext überhaupt relevant wird und weshalb der von Barth vertretene Offenbarungsbegriff die mit dem liberalen Religionsbegriff implizierte Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Religion verbieten muß.

Diese Klärung des Begründungszusammenhangs der Barth'schen Kritik am traditionellen Religionsverständnis soll in diesem ersten Hauptteil unserer Untersuchung in einem Dreischritt unternommen werden.

(1) Zunächst wird im folgenden Kapitel III der theologiegeschichtliche Hintergrund etwas eingehender abzuleuchten und aufzuhellen sein, von dem Barth sich so energisch distanzieren möchte. Konkret soll es hier im wesentlichen um eine Darstellung des für die neuprotestantische Theologie repräsentativen Religionsbegriffs F. Schleiermachers und dessen geistesgeschichtliche Verwurzelung in der Religionsphilosophie Kants gehen, soweit dies unsere

35(...Forts.)

A. J. Ayers (vgl. ebd., S. 32ff.). Barth selbst hat diesen Vorwurf übrigens nicht als vernichtend aufgefaßt, sondern recht gelassen mit der These beantwortet, daß "ein bißchen 'Offenbarungspositivismus'...in der Anrede an uns alle auch eine gute Sache sein kann" (*Die Menschlichkeit Gottes*, Zollikon/Zürich, 1956, S. 21).

besondere Fragestellung berührt. Dieses Kapitel möchte also das Barth'sche 'Feindbild' in groben Umrißen nachzeichnen und etwas eingehender profilieren.

(2) Im Anschluß an diese begriffsgeschichtliche Skizze soll sich unsere Analyse dann Barths Antithese selbst zuwenden. Seine vehemente Ablehnung der Suche nach einem Wesen der Religion ist, wie deutlich wurde, elementar mit dem Verständnis seines Offenbarungsbegriffs verknüpft und von diesem Begründungszusammenhang nicht zu trennen. Eine Bewertung von Barths Kritik des herkömmlichen Verfahrens, die sich nicht in der bloßen Konstatierung eines eigentümlichen theologischen Geschmacks erschöpfen möchte, wird sich demnach um eine Klärung der Grundstruktur, dem Sinngehalt und der Funktion seines Offenbarungsbegriffs als dem eigentlichen Ursprung und Kristallisationspunkt seiner scharfen Zurückweisung des liberalen Verständnisses von Religion zu bemühen haben. Ein erster Arbeitsgang wird in Kap. IV zunächst den erkenntnistheoretischen Stellenwert des Offenbarungsbegriffs bei Barth und die daraus resultierenden Konsequenzen für die Religionsproblematik zu erfassen suchen. Kap. V wird dann der speziellen Frage nach Inhalt und Funktion dieses Schlüsselbegriffs im Kontext von Barths theologischer Religionskritik nachgehen.

(3) In Kap. VI, dem abschließenden Kapitel dieses ersten Hauptteils, wird Barths polemische Abgrenzung vom liberalen Religionsverständnis und seine theologische Religionskritik dann im Licht der Ergebnisse der vorausgehenden Kap. III-IV selbst kritisch zu beleuchten und zu hinterfragen sein. Seine programmatische Ankündigung auf das Modell eines Wesens der Religion ganz zu verzichten oder es allenfalls 'höchst beiläufig' zu gebrauchen wird an der praktischen Durchführung seiner Religionskritik zu messen sein. Es wird hier zu prüfen sein, ob Barth das neuprotestantische Verständnis von Religion in der Detaildiskussion wirklich zu den Akten gelegt hat und ob der Gebrauch dieser Tradition wirklich so 'beiläufig' ausfällt, wie er dies jedenfalls theoretisch beabsichtigt. Die Untersuchung wird dabei vornehmlich auf die in Kap. III

herausgearbeiteten Positionen Kants und Schleiermachers zurückgreifen und Barths Verständnis von Religion in Anknüpfung und Widerspruch zu diesem Hintergrund zu profilieren suchen. Von einer befriedigenden Beantwortung dieser für die gesamte Untersuchung schlechthin zentralen Frage, was Barth eigentlich selbst unter Religion versteht, hängt ja letztlich das Verständnis, die Stichhaltigkeit und Überzeugungskraft seiner theologischen Religionskritik ab.

Doch wenden wir uns zunächst der Beleuchtung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds zu, in dessen Horizont Barth polemisch argumentiert.

Kapitel III

Die historische Vorgabe.

Religion bei Friedrich Schleiermacher und Immanuel Kant

"Wäre das Erkennen der Religion nur historisch, so müßten wir solche Theologen als Comtoirbeamte eines Handelshauses ansehen, die über fremden Reichtum Buch führen, die für andere handeln, ohne eigenes Vermögen zu bekommen. Ihr Verdienst ist nur zu dienen und zu registrieren, was das Vermögen anderer ist."¹

Hegels Beobachtung zum erkenntnistheoretischen Standort einer theologischen Beschäftigung mit dem Phänomen der Religion mag als erläuternde Vorbemerkung und zugleich als Hinführung zur folgenden theologiegeschichtlichen Skizze dienen, die Barths Diskussionspartner etwas deutlicher hervortreten lassen soll. Hegel behauptet sicher zu Recht, theologisches Denken könne und dürfe sich – etwa im Unterschied zum rein deskriptiven Verfahren der Religionsgeschichte und vergleichenden Religionswissenschaft – dem Erkenntnisgegenstand Religion nicht einfach wertneutral und passiv registrierend nähern, wolle es nicht seine besondere Aufgabenstellung verfehlen. Theologische Erkenntnis von Religion kann sich nicht in einer rein 'objektiven' Darstellung von Religion erschöpfen, sondern zielt durch eine mehr oder minder offensichtbare Bindung an das Bekenntnis des christlichen Glaubens zu Gottes Offenbarung in Christus auf eine Bewertung von Religion. Jedes theologische Verständnis von Religion ist damit also der Ausdruck einer jeweils spezifischen, sei es nun offen artikulierten oder unbewußt vorausgesetzten, theologischen Grundentscheidung über die Bedeutung und den Stellenwert dieses Phänomens.

In dieser Frage herrscht Eintracht zwischen Barth und der von ihm bekämpften traditionellen Vorgabe. Nicht das Recht auf ein wertendes Verständnis von Religion möchte Barth seinen Vorgängern bestreiten, sondern

¹ Hegelzitat bei P. Gese, *Zur Einleitung in die Religionsphilosophie. Über die verschiedenen Standpunkte und Methoden zur Erforschung des Wesens der Religion*, Göttingen, 1918, S. 4.

lediglich den Anspruch das rechte Verständnis von Religion entwickelt zu haben. Die diesem überkommenen Religionsverständnis zugrunde liegenden theologischen Weichenstellungen hält Barth für "eines der schwersten geschichtlichen Rätsel".²

Den Gesprächspartner in diesem Disput bestimmt Barth als den "modernistischen Protestantismus, wie er, aus den Wurzeln des 16. und 17. Jahrhunderts wachsend, im 18. bis 20. Jahrhundert sich dargestellt hat".³ Die folgende Untersuchung wird diesen Hinweis aufgreifen und das Religionsverständnis des 'modernistischen Protestantismus' sowohl in seinen Wurzeln, als auch in seiner Blüte an jeweils einem repräsentativen Entwurf aufzuhellen suchen.

Als Vertreter der neuprotestantischen Position in ihrer klassischen Gestalt bietet sich, wie bereits erwähnt, Friedrich Schleiermacher, Barths ständiger Begleiter im theologischen Dialog unmittelbar als Brennpunkt für unsere Untersuchung an. Barth selbst hat wohl zu Recht betont, daß in Schleiermacher die Fäden des 19. Jahrhunderts zusammenlaufen⁴ und ihn nicht nur als Begründer, sondern zugleich als Kulminationspunkt des neuprotestantischen Ansatzes betrachtet. Schleiermacher ist deshalb der unmittelbarste Kontrahent und Gesprächspartner Barths.

Mit dem Namen Schleiermacher ist für Barth die schlechthinnige Gegenposition zu seiner eigenen theologischen Position markiert. Diese kritische Auseinandersetzung mit dem Ansatz Schleiermachers, die Barths Denken überhaupt auszeichnet, ist bei dem uns hier beschäftigenden Thema Religion

² KD17, S. 309.

³ Ebd.

⁴ Vgl. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, 4. Aufl., Zürich, 1981, S. 379-382, [im folg. abgek.: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*].

besonders greifbar und ausgeprägt.⁵ In *KD17* findet Schleiermacher zwar nur eine knappe explizite Erwähnung.⁶ Die beiden uns erhaltenen Vorentwürfe zu *KD17* lassen die Stoßrichtung der Argumentation Barths gegen das Schleiermacher'sche Religionsverständnis indes eindrücklich und unzweideutig hervortreten. In seiner Vorlesung im Sommersemester 1924 in Göttingen erklärt Barth seiner Studentenschaft, er wolle sich bei seiner kritischen Beleuchtung des theologischen Verständnisses von Religion "in einer modern-theologischen Offenbarungslehre"⁷ auf den Entwurf Schleiermachers konzentrieren, weil "von Schleiermacher aus...der moderne Religionsbegriff überhaupt zu verstehen"⁸ sei. Barths Diskussion der Religionsproblematik in dieser mündlichen Vorstufe des *KD17* beschränkt sich im Grunde auf einen kritischen Kommentar zur Position Schleiermachers⁹ und läßt eigene positive Züge noch kaum erkennen.

Auch ein Blick auf den entsprechenden Paragraphen in der *Christlichen Dogmatik*¹⁰ zeigt klar, daß Barths Behandlung von Religion sich im Horizont des Schleiermacher'schen Religionsmodells bewegt und bewußt als dessen Gegenentwurf konzipiert und intendiert ist. Barth bemüht sich hier nämlich um die Klärung des Verhältnisses von Offenbarung und Religion "in Form einer Auseinandersetzung mit dem...von Schleiermacher vorgetragenen Begriff der Religion"¹¹ und stellt den 2. Abschnitt, dem er die Hälfte seines Paragraphen

⁵ Ein umfassender Beweis der Tragfähigkeit dieser leitenden Arbeitshypothese kann an dieser Stelle natürlich noch nicht erbracht werden, sondern ist im Grunde mit der Durchführung dieser Studie (insbesondere dieses ersten Hauptteils) identisch.

⁶ Vgl. *KD17*, S. 316; 355.

⁷ K. Barth, *Unterricht in der christlichen Religion*, S. 223.

⁸ Ebd., S. 225.

⁹ Vgl. ebd., S. 225-235.

¹⁰ K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, § 18, S. 301-318.

¹¹ Ebd., S. 306.

widmet, unter die bezeichnende Überschrift: *Die große Verwechslung (Schleiermacher)*.¹² Schleiermacher ist also sichtlich der primäre Gesprächspartner und Gegner Barths in Sachen Religion.

Der Religionsbegriff Schleiermachers ist nun allerdings, trotz seiner gewiß nicht zu bestreitenden Originalität und Größe, nicht nur Position, sondern wesentlich Reaktion auf die Vernunftkritik Kants. Schleiermachers Hinwendung zur Religiosität des frommen Subjekts als Ausgangspunkt aller theologischen Erkenntnisbemühung ist ohne den Hintergrund der Kant'schen Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens und die aus dieser Vernunftkritik resultierende Religionsphilosophie nur unzureichend zu verstehen. Die von Kant vollzogenen grundlegenden Weichenstellungen in der Religionsfrage sind, bei aller nicht zu leugnenden Differenz im Detail, von Schleiermacher aufgegriffen, anerkannt und weitergeführt worden.¹³

Zu einer befriedigenden Klärung des von Barth bekämpften neuprotestantischen Verständnisses von Religion bedarf es daher einer Skizzierung der Religionsphilosophie Kants als dessen Nähr- und Wurzelboden.¹⁴ Der folgenden Darstellung von Schleiermachers Religionsverständnis sei deshalb eine Skizze des Kant'schen Entwurfs vorausgeschickt. Dabei erscheint es vorteilhaft beide Entwürfe zunächst in ihrem eigenen Kontext etwas ausführlicher nachzu-

¹² Ebd., S. 301.

¹³ Zur Begründung dieser These s. u., S. 54ff.

¹⁴ Lediglich am Rande sei an dieser Stelle vermerkt, daß sich dieser Weg von Kant zu Schleiermacher auch bei Barth selbst biographisch belegen läßt. In einem Gespräch mit Wuppertaler Studenten wenige Monate vor seinem Tod erklärt Barth rückblickend, er sei in der Frühzeit seiner theologischen Entwicklung "von Kant aus...auf Schleiermacher gestoßen" (zit. bei E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München, 1976, S. 56). Seinen eigenen theologischen Standort am Ende seiner Studienzeit lokalisiert Barth "etwa in der Mitte zwischen Kant und dem jungen Schleiermacher" (ebd., S. 58). In einer autobiographischen Skizze für das Bonner Fakultätsalbum berichtet Barth 1946 in der Rückschau, er habe sich in jener Zeit "durch eingehendes Studium von Kant und Schleiermacher endgiltig theologisch zu fundamentieren" (ebd., S. 61) versucht. Auch diese Auskünfte Barths über seine frühere theologische Heimat dürften die Relevanz von Kant und Schleiermacher als unmittelbare Diskussionspartner unterstreichen.

zeichnen, um ein bloßes Suchen nach geeigneten 'Belegstellen' nach Möglichkeit zu vermeiden. Der direkte Vergleich mit dem Religionsverständnis Barths wird in diesem Kapitel deshalb noch weitgehend zurückgestellt und erfolgt unten in Kap. VI.

A. Immanuel Kant

Immanuel Kant hat die Triebfeder seines Philosophierens am Ende seiner *Kritik der praktischen Vernunft* in dem kurzen Wort, das auch als Epitaph über seinem Grab in Königsberg gewählt wurde, meisterlich zusammengefaßt: "Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir".¹⁵ Dieses Motto, das gleichsam als Überschrift über Kants philosophischem Ansatz insgesamt steht, nennt die beiden Themen – Naturerkenntnis und sittliche Erkenntnis –, die sein Denken zeitlebens beschäftigt haben und denen er seine beiden Hauptwerke, die *Kritik der reinen Vernunft* und die *Kritik der praktischen Vernunft* gewidmet hat. Diese für Kants Position grundlegende Differenzierung des menschlichen Erkenntnisvermögens in die reine spekulative und die reine praktische Vernunft, die sich durch sein Gesamtwerk hindurchzieht¹⁶ besitzt auch eine Schlüsselfunktion für das Verständnis seiner Religionsphilosophie.

¹⁵ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, (Werke, Bd. V, S. 1-163), S. 161, [die Bezeichnung *Werke* bezieht sich hier und im folg. auf die sog. Akademieausgabe (Kant's gesammelte Schriften. 1. Abt.: Werke, in 10 Bdn, ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902-1923)].

¹⁶ Von der sog. vorkritischen Phase, dem Frühwerk Kants (bis einschließlich seiner Inauguraldissertation im Jahr 1770 (*De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis*, (Werke, Bd. II, S. 385-419), S. 385-419) kann für unsere Zwecke abgesehen werden. Einen guten Überblick über Kants Religionsphilosophie in dieser Periode liefert C. C. Webb, *Kant's Philosophy of Religion*, Oxford, 1926, S. 25-45.

Die spekulative Vernunft ist in ihrer Erkenntnisbemühung auf den Naturzusammenhang (den 'bestirnten Himmel') und dessen Gesetzmäßigkeiten, d.h. auf das Seiende, soweit es in Erscheinung tritt, ausgerichtet. Indem nun – in der *Kritik der reinen Vernunft* – die menschliche Vernunft nach ihrer spekulativen Seite zum Erkenntnisgegenstand gemacht und auf ihre Struktur hin untersucht wird, unternimmt Kant den Versuch einer vernünftigen Analyse der Vernunft selbst, die "Kritik ihres eigenen Vermögens".¹⁷ Von dieser kritischen Analyse der Struktur der spekulativen Vernunft schließt Kant dann auf ihr Erkenntnisvermögen zurück. Er gelangt auf diesem Weg zu dem Ergebnis, die Erkenntnisbemühung könne zum eigentlichen Wissen nur in diesem Bereich der theoretischen Vernunft gelangen. Bedingung des Wissens ist die empirische Erfahrbarkeit, die immer schon durch die Kategorien des Raumes und der Zeit, den "reine[n] Formen aller sinnlichen Anschauung",¹⁸ d.h. der vernunftimmanenten Struktur vermittelt ist.

Durch diesen kritischen Ansatz erreicht Kant ein zweifaches: Einmal wird die Möglichkeit des Wissens mit der empirischen Erfahrbarkeit verknüpft, d.h. auf Gegenstände möglicher Erfahrung eingeschränkt, zugleich aber wird die Zuständigkeit der theoretischen Vernunft für Bereiche außerhalb dieser Grenze bestritten. Diese Abgrenzung ist insbesondere für den Gottesbegriff von entscheidender Bedeutung. Der Begriff Gottes liegt – als der empirischen Erfahrung nicht zugänglich – außerhalb des Bereichs der spekulativen Vernunft und ist damit *per definitionem* als möglicher Gegenstand des Wissens ausgeschlossen. Kant möchte "das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen",¹⁹ wie er selbst in diesem Zusammenhang bemerkt.

¹⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, (Werke, Bd. III), Vorrede zur 2. Aufl., S. 21.

¹⁸ *Kritik der reinen Vernunft*, S. 63.

¹⁹ *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur 2. Aufl., S. 19. Kant bemerkt zur Intention seiner Kritik der spekulativen Vernunft, es gehe ihm darum zu zeigen, daß der Begriff Gottes mit dieser Teilfunktion der menschlichen
(Forts...)

Der Begriff Gottes ist für Kant im Bereich der theoretischen Vernunft folglich von sekundärer Bedeutung, "denn zum Behuf der Naturerklärung, mithin in spekulativer Absicht brauchen wir ihn nicht".²⁰ In diesem Kontext ist auch seine scharfe Kritik an den traditionellen Gottesbeweisen aus spekulativer Vernunft einzuordnen.²¹ Gott kann für die theoretische Vernunft nicht Erkenntnisgegenstand im strengen Sinn sein. Der Gottesbegriff dient jedoch als Postulat der Einheit aller Naturerkenntnis²² und ist damit "nichts anderes als ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen nothwendigen Ursache entspränge".²³ Ohne selbst Gegenstand des eigentlichen Wissens zu sein, ist der Gottesbegriff im Bereich der theoretischen Vernunft also ein Regulativ, das apriorisch aller empirischen Erkenntnis vorangeht und sie als erkenntnisleitendes Prinzip erst ermöglicht.

Sein eigentliches Heimatrecht hat der Gottesbegriff und mit ihm Kants Religionsbegriff jedoch im Bereich der praktischen Vernunft. In seinem zweiten Hauptwerk, der *Kritik der praktischen Vernunft* widmet sich Kant –analog zur

19(...Forts.)

Vernunft grundsätzlich unerreichbar bleiben muß, da "seine objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann" (*Kritik der reinen Vernunft*, S. 426). Im Anschluß an die Durchführung seiner scharfen Kritik des Erkenntnisvermögens der theoretischen Vernunft verabreicht er allerdings den Trost an alle Anhänger der Religion: "...es bleibt euch noch genug übrig, um die vor der schärfsten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines festen Glaubens zu sprechen, wenn ihr gleich die des Wissens habt aufgeben müssen" (ebd., S. 487; vgl. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, (*Werke*, Bd. VIII, S. 387-406), S. 397, Ann.).

²⁰ *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, (*Werke*, Bd. VIII, S. 253-271), S. 256, Ann.

²¹ *Kritik der reinen Vernunft*, S. 392-426; vgl. *Kritik der Urtheilskraft*, (*Werke*, Bd. V, S. 165-485), S. 475-485. Kants Kritik der traditionellen Gottesbeweise entspringt nicht aus einer prinzipiell atheistischen Absicht, die nun ihrerseits die Nicht-Existenz Gottes beweisen möchte, sondern beschränkt sich bewußt darauf, der theoretischen Vernunft die religiöse Erkenntnismöglichkeit sowohl in positiver, wie in negativer Hinsicht abzusprechen (vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, S. 425; 444f.; cf. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, S. 245; R. Kroner, *The Primacy of Faith*, New York, 1943, S. 31).

²² *Kritik der reinen Vernunft*, S. 443; 445; 448; 456; 458.

²³ Ebd., S. 412f.; 445.

Methodik in der vorausgehenden *Kritik der reinen Vernunft*– der rationalen Untersuchung des praktischen Erkenntnisvermögens menschlicher Vernunft. Gefragt wird auch hier nach der Struktur und der Kapazität dieser Seite der menschlichen Rationalität. Im Gegensatz zur theoretischen Vernunft, die sich auf das vorgegebene Seiende, soweit es in Erscheinung tritt bezieht, ist die praktische Vernunft auf die Erkenntnis dessen, "was dasein soll" ausgerichtet. "Diesemnach ist der theoretische Gebrauch der Vernunft derjenige, durch den ich a priori (als notwendig) erkenne, daß etwas sei; der praktische aber, durch den a priori erkannt wird, was geschehen solle".²⁴

Praktische Erkenntnis ist also von theoretischer Erkenntnis aufgrund des jeweils verschiedenen Erkenntnisgegenstandes scharf zu trennen. Beide Arten menschlicher Rationalität haben in ihrem je eigenen Bereich ihr legitimes Recht, sofern sie streng auf den Rahmen ihrer eigenen Erkenntnismöglichkeit beschränkt bleiben und nicht Kompetenzen für Bereiche außerhalb dieser Grenze beanspruchen. Konkret ist die theoretische Vernunft ebensowenig zu ethischen und religiösen Urteilen befugt und in der Lage, wie die praktische Vernunft zu Aussagen über naturwissenschaftliche und metaphysische Probleme. Theoretische Erkenntnis ist zudem nicht ein höherer Grad der praktischen Erkenntnis oder *vice versa*. Eine Einordnung beider in eine hierarchische Werteskala –etwa bezogen auf den jeweiligen Gewißheitsgrad– wird deshalb nicht in Erwägung gezogen.²⁵

²⁴ Ebd., S. 421.

²⁵ Diese Beobachtung ist insbesondere wichtig in Bezug auf die Einordnung und Zuordnung der Religionsphilosophie zum Bereich der praktischen Vernunft. Vom heutigen Gewißheitsverständnis her und in Bezug auf Barths Religionskritik legt sich nur allzu leicht das Mißverständnis nahe, Kant habe mit dieser Zuordnung des Gottesbegriffs zur praktischen Vernunft zugleich die Möglichkeit der Gewißheit des Glaubens untergraben. Dieser Gedanke liegt jedoch Kant selbst ganz fern. Trotz der prinzipiellen Unvergleichbarkeit von theoretischer und praktischer Vernunft spricht er –in vorsichtigen Formulierungen– von einem Primat der praktischen Vernunft (vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 119ff.; bes. S. 121: "In der Verbindung also der reinen speculativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnisse führt die letztere das Primat"). Kant kommt zu dem Schluß, die praktische Vernunft sei in einem letzten Sinn die übergreifende Größe, "weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist" (ebd.).

Auf Grund dieses andersartigen Erkenntnisinhalts ist praktische Vernunft-erkenntnis keineswegs von der Position eines neutralen, rein registrierenden Beobachters aus zu vollziehen. Erkenntnisgegenstand der praktischen Vernunft sind die für das erkennende Subjekt mit absoluter Verbindlichkeit gültigen Handlungsnormen. Diesen vom 'Ist'-Zustand verschiedenen 'Soll'-Zustand erfährt dieses Subjekt in der Gestalt eines unbedingten sittlichen Anspruchs. Dieser Anspruch ist nur als Stimme der eigenen (praktischen) Vernunft vernehmbar und tritt ihr dennoch gleichsam von 'außen' als unbestechliche Forderung gegenüber. Das Erkennen dieser absolut gültigen Normen ist unauflöslich verknüpft mit der unbedingten Forderung, das eigene Handeln nach diesen Prinzipien auszurichten. Das moralische Gesetz wird somit erkannt als "kategorischer Imperativ",²⁶ es "verlangt Befolgung aus Pflicht".²⁷ Praktische Vernunft-erkenntnis ist demnach für Kant die Wahrnehmung einer völlig zweckfreien, absoluten sittlichen Pflicht, die den Menschen in eine unausweichliche Entscheidungssituation versetzt.

Aus der Struktur und dem Inhalt der praktischen Vernunft-erkenntnis läßt sich nach Kant die Religion mit rationaler Notwendigkeit ableiten. Im Bereich der praktischen Vernunft "ist ein Glaube an das Übersinnliche nicht allein möglich, sondern er ist sogar mit dieser unzertrennlich verbunden".²⁸ Obwohl praktische Vernunft-erkenntnis als Erkenntnis einer absoluten moralischen Verbindlichkeit sich jedes Objektivierungsversuchs entzieht, erfordert gerade diese Struktur eine Reihe von 'Postulaten'²⁹ oder fundamentalen Prämissen, um die innere Einheit zu

²⁶ Definitionen dieses für Kants Ethik so zentralen Ausdrucks finden sich etwa in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, (Werke, Bd. IV, S. 385-463), S. 414; 416; 421f.; 437; 441; *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 222f.; 225; *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, S. 397.

²⁷ *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 158.

²⁸ *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, S. 397, Anm.

²⁹ Kants Definition legt besonderes Gewicht auf diesen Aspekt der Nicht-Objektivierbarkeit der Postulate der praktischen Vernunft: "Postulat ist ein a priori gegebener, keiner Erklärung seiner Möglichkeit (mithin auch keines Beweises) fähiger praktischer Imperativ. Man postuliert also nicht Sachen, oder überhaupt das Dasein irgend eines
(Forts...)

gewährleisten. Diese Postulate sind für die theoretische Vernunft weder beweisbar, noch zu widerlegen und liefern deshalb kein 'Wissen' über metaphysische Objekte. Sie sind vielmehr reine Schlußfolgerungen aus der praktischen Vernunft selbst und daher im strengen Sinn nur in praktischer Hinsicht gültig und philosophisch haltbar. In dieser Beschränkung auf das Gebiet der praktischen Vernunft erfolgt ihre Deduktion gleichwohl aus rational zwingenden Gründen. "Moral führt also unumgänglich zur Religion".³⁰

Bei seiner Reflexion auf die Struktur der praktischen Vernunft ergeben sich für Kant drei solche Postulate: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Der Begriff Gottes ist ein notwendiges Postulat der praktischen Vernunft, das die absolute Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes zum Ausdruck bringt. Der Gottesbegriff bildet für Kant gleichsam die für das menschliche Denken unvermeidliche Rückprojektion des *Kategorischen Imperativs* auf seinen absoluten Ursprung. Um die Autorität des moralischen Gesetzes nicht dem Zweifel auszusetzen, fordert die Vernunft die "Voraussetzung des Daseins einer dieser Wirkung angemessenen Ursache".³¹ Von der Absolutheit der durch die praktische Vernunft erkannten Pflicht wird auf deren Herkunft mit dem Postulat von "Gott als moralischem Welturheber"³² zurückgeschlossen. Der gleiche Zusammenhang in anthropologischer Perspektive konstituiert den Kant'schen Religionsbegriff: "Religion ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher

29(...Forts.)

Gegenstandes, sondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjekts" (*Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, (Werke, Bd. VIII, S. 411-422), S. 418, Anm.; cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 122).

³⁰ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, (Werke, Bd. VI, S. 1-202), Vorrede zur 1. Aufl., S. 6. Die strikte Beschränkung und gleichzeitige rationale Verankerung der Religion in der Ethik ist das wohl herausragende Merkmal von Kants Religionsbegriff überhaupt. C. C. Webb beschreibt diesen Sachverhalt treffend als "Kant's peculiar notion of Religion as an appendix to Ethics" (*Kant's Philosophy of Religion*, S. 62; cf. S. 67).

³¹ *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 124.

³² *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S. 157.

Gebote".³³

Das Postulat der Freiheit ist die Behauptung der Möglichkeit, der Forderung des Moralgesetzes subjektiv zu entsprechen. Ein Zweifel an dieser zu jedem Zeitpunkt gegebenen Möglichkeit würde die Gültigkeit des sittlichen Anspruchs zerstören und den *Kategorischen Imperativ* zu einem Absurdum deklarieren. Einer moralischen Forderung kann nur von einem moralisch verantwortlichen, d.h. freien Wesen entsprochen werden. "Denn wenn das moralische Gesetz gebietet: wir sollen jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich: wir müssen es auch können".³⁴ Von der Absolutheit der durch die praktische Vernunft erkannten Pflicht wird auf die Bedingung der Möglichkeit ihrer Befolgung zurückgeschlossen.

Zu dem Postulat der Unsterblichkeit sieht Kant sich schließlich durch die Diskrepanz zwischen der unbedingten Forderung des moralischen Gesetzes und seiner unvollkommenen Aktualisierung veranlaßt. Die vollkommene Erfüllung der sittlichen Pflicht durch ein Individuum ist lediglich als ein Näherungswert in zeitlicher Unendlichkeit zu denken. Diese "ins Unendliche (in der Zeit) fortgehende Veränderung im beständigen Fortschreiten zum Endzweck"³⁵ erfordert als die Bedingung ihrer Möglichkeit das Postulat der Unsterblichkeit. Ebenso ist die moralisch erforderliche Entsprechung von Tugend und 'Glückseligkeit' nur in der unendlichen zeitlichen Weiterexistenz des Individuums vorstellbar. Analog zu den beiden anderen Postulaten wird hier aus der Absolutheit der sittlichen Pflicht die zeitliche Bedingung der Möglichkeit ihrer Befolgung abgeleitet.

³³ Ebd., S. 153; cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 129; 481; *Der Streit der Facultäten*, (*Werke*, Bd. VII, S. 1-116), S. 36.

³⁴ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S. 50.

³⁵ *Das Ende aller Dinge*, (*Werke*, Bd. VIII, S. 325-339), S. 334; cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 122-124.

Diese knappe Orientierungsskizze des Ortes von Kants Religionsphilosophie in seinem Gesamtsystem und deren Grundstruktur bildet den Bezugsrahmen und das Koordinatensystem dafür, wie Kant das Phänomen der Religion nun im einzelnen erfaßt, bewertet und einordnet. Eine solche detaillierte Darstellung von Kants Religionsverständnis ginge natürlich weit über den thematischen Rahmen dieser Arbeit hinaus. Für den Zweck dieser Untersuchung genügt eine thesenartige Zusammenfassung der für den Vergleich mit Barths Religionsverständnis in Kap. VI (s. u., S. 132ff.) wesentlichen Punkte.

1. Das von der Aufklärung entwickelte Konzept einer Natürlichen Religion bildet den Hintergrund und Denkhorizont von Kants Beschäftigung mit der Religion.

1.1. Seine absolute Verneinung der Möglichkeit eines Wissens von Gott mit dem Mittel der menschlichen Vernunft ist zunächst der radikale Bruch mit der Idee einer Natürlichen Theologie im traditionellen Sinn.

1.1.1. Die in der scholastischen Theologie versuchten Ausgleichs- und Harmonisierungsversuche von spekulativer Vernunft und Offenbarung werden als Fehlentwicklung abgewiesen.³⁶

1.1.2. Wesen und Inhalt der Religion ist nicht länger ein Teilproblem philosophischer Ontologie.

³⁶Nur am Rande sei hier vermerkt, daß -trotz unterschiedlicher Ausgangsbasis -in diesem Punkt eine bemerkenswerte Übereinstimmung zwischen Barth und Kant festzustellen ist. Barths recht ungewöhnliche Kantinterpretation geht sogar soweit, Kants Bestreitung eines Wissens im Bereich der Religion als negative Wegbereitung für eine Theologie der Offenbarung zu reklamieren und Kant damit indirekt zum geheimen Kampfgenossen zu erklären (vgl. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, S. 250; 276).

1.1.3. Ausgangspunkt der Suche nach einem Verständnis von Religion ist nicht mehr ihr als absolut gedachter Inhalt, sondern vielmehr ihr ethischer Ursprung. Die Möglichkeit einer Rede von der Aseität Gottes ist für Kant damit ausgeschlossen.³⁷

1.2. Religion ist für Kant wesentlich "Vernunftreligion".³⁸ Mit ihrer rein vernünftigen Ableitung aus dem praktischen Erkenntnisvermögen des Menschen nimmt Kant das zentrale Anliegen einer Natürlichen Theologie auf und führt es auf einer neuen Ebene fort.

1.2.1. Durch die Zuordnung der Religion zur praktischen Vernunft wird ihr Inhalt als vernünftig, d.h. als denknotwendig behauptet. Demnach enthält die "wahre, alleinige Religion nichts als Gesetze, d.i. solche praktische Prinzipien, deren unbedingter Nothwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir also als durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart anerkennen".³⁹

1.2.2. Durch die Zuordnung der Religion zur praktischen Vernunft wird die Religionsproblematik im Rahmen einer philosophischen Ethik relevant.

1.2.3. Bedingt durch ihre Verankerung in der Ethik wird Religion zu einem strengen Relationsbegriff. Ihr eigentlicher Kern ist die denknotwendige Rückprojektion des *Kategorischen Imperativs* auf einen absoluten Ursprung. Abgesehen

³⁷ Ganz folgerichtig wendet sich Kant auch gegen eine immanente Trinitätslehre (vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S. 142).

³⁸ Belege für diesen von Kant häufig gebrauchten Terminus finden sich etwa in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S. 110; 113; 122; 135, Anm.; 152; 157; 165.

³⁹ Ebd., S. 167/168. Beachtenswert ist in diesem Zitat Kants Verständnis der Vernunft als Medium der Offenbarung!

von diesem Bezug zur Ethik ist der Inhalt der Religion für Kant nicht aussagbar.⁴⁰

1.2.4. Die Eingrenzung der Religion auf die Ethik und die daraus folgende Bestimmung ihrer wesentlichen Inhalte als Gott, Freiheit und Unsterblichkeit verleiht dem Kant'schen Religionsbegriff eine reduktionistische Färbung. "Religion unterscheidet sich nicht in der Materie, d.h. dem Objekt nach in irgend einem Stücke von der Moral".⁴¹

2. Das Problem der Religion wird von Kant im Rahmen einer philosophischen Anthropologie zur Sprache gebracht. Die Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens erfordert die Reflexion auf die Religion als einem speziellen Teilbereich menschlicher Rationalität. Kant versteht damit, um mit Barth zu sprechen, "die Religion als menschliche Funktion".⁴²

2.1. Die Möglichkeit einer Lokalisierung und inhaltlichen Bestimmung des anthropologischen Ortes der Religion wird damit grundsätzlich vorausgesetzt. Die Funktion Religion kann von allen übrigen Bereichen menschlichen Geisteslebens klar abgegrenzt und in ihrer besonderen Eigenart definiert werden.

2.1.1. Die Festlegung des anthropologischen Ortes der Religion erlaubt zugleich die Definition einer Idealgestalt der Religion. Diese Idealgestalt ist das normative Wesen aller empirisch vorfindlichen Religion.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 154, Anm. (Ablehnung einer direkten Gottesverehrung).

⁴¹ *Der Streit der Facultäten*, S. 36.

⁴² K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, S. 273.

2.1.2. Kant ordnet die Funktion Religion der praktischen Vernunft, d.h. der Moralität zu. Die Sittlichkeit des Menschen führt (sekundär) zur Postullierung einer ihr notwendig zugehörigen Vernunftreligion.

2.2. Religion ist die vernunftnotwendige Konsequenz aus der kritischen Analyse des Vermögens praktischen Vernunft.

2.2.1. Religion ist –obwohl ganz anthropologische Funktion– nicht das zufällige Produkt menschlicher Willkür. Sie ist vielmehr die notwendige Schlußfolgerung, zu der sich die praktische Vernunft in der Reflexion auf ihre eigene Struktur gezwungen sieht.

3. Die Ableitung des Wesens der Religion aus der moralischen Vernunft führt konsequent zu einem betont individualistischen Verständnis von Religion.

3.1. Religion ist ihrem Wesen nach nur vom Individuum her zu verstehen. Sie ist wie der *Kategorische Imperativ* nur durch die individuelle moralische Vernunft vernehmbar.

3.1.1. Sozialität gehört nicht konstitutiv zum Wesen der Religion,⁴³ sondern entsteht sekundär durch die äußere Übereinstimmung der Vernunftreligion einzelner Individuen.

3.1.2. Letztgültiges Kriterium für die Wahrheit der Religion ist die praktische Vernunft des Individuums. Die Berufung auf andere mögliche Wahrheitskriterien

⁴³ Kant kommt in seiner Religionsphilosophie sogar zu dem Ergebnis, die menschliche Sozialität sei nicht nur für die Sittlichkeit unwesentlich, sondern geradezu die eigentliche Wurzel alles Bösen (vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S. 93ff.).

(z. B. Offenbarung, Tradition, Bibel) wird damit ausgeschlossen.⁴⁴

3.1.3. Kants Religionsbegriff ist konsequent von einer eigentümlichen Traditions- und Autoritätsfeindlichkeit geprägt.

4. Religion ist als Vernunftreligion ihrem Wesen nach unhistorisch. Die historisch geoffenbarte Religion ist lediglich die mehr oder minder klare Illustration der Vernunftreligion. "Der Kirchenglaube als ein historischer" bildet "nur das Vehikel für den reinen Religionsglauben".⁴⁵

4.1. Die Bestimmung des Wesens der Religion als moralische Vernunftreligion führt zu einer Beurteilung der empirischen Religionen von diesem Zentrum her. "Es ist nur eine (wahre) Religion; aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben".⁴⁶

4.1.1. Die Kants Religionsbegriff zugrunde liegende Denkstruktur bildet die aus der platonisch geprägten Philosophie stammende Dialektik von Wesen (Idee) und Erscheinung.

4.1.2. Entsprechend dem jeweiligen Grad ihrer Deckung mit dieser Vernunftreligion werden die Religionen in ein hierarchisch gegliedertes Modell

⁴⁴ Ebd., S. 109ff.

⁴⁵ Ebd., S. 118; cf. S. 106; 123; 125, Anm.

⁴⁶ Ebd., S. 107. Hinzuweisen ist an dieser Stelle auf die Terminologie Kants. Der Begriff Religion bezeichnet bei ihm durchweg die wahre Vernunftreligion als Maß aller auf historische Offenbarung gegründeten Religion, während der Begriff Glaube die von der Vernunftreligion her zu beurteilende und zu reinigende historisch vermittelte Religion bezeichnet. Der Begriff Glaube ist deshalb bei Kant im Gegensatz zum Begriff Religion vorwiegend negativ besetzt. Bemerkenswert ist die genau gegenteilige Bewertung beider Begriffe bei Barth.

eingeordnet. Das Christentum bildet dabei die Spitze dieser Hierarchie.⁴⁷

4.2. Das aus der Analyse der Vernunft abgeleitete Wesen der Religion wird als Maß aller historisch vermittelten Religion zum eminent religionskritischen Instrument.

4.2.1. Durch die Bestimmung des Wesens der Religion als Vernunftreligion und der Kritik aller historisch geoffenbarten Religion von diesem Zentrum her wird behauptet, die Religion besser zu verstehen als sie sich selbst versteht.

4.2.2. Die kritische Unterscheidung von wesentlicher Vernunftreligion und ihrer bloß nebensächlichen Einkleidung in Gestalt des 'Kirchenglaubens' wird von Kant primär auf das Christentum angewendet.

B. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

Der Religionsbegriff Friedrich Schleiermachers läßt sich als die konsequente Durchführung und Übersetzung der von Kant begonnenen philosophischen Wende in den Bereich der Theologie verstehen. Sein dogmatischer Entwurf nimmt "dem Problem der Religion gegenüber dieselbe epochemachende kritische Stellung ein, wie Kants Kritik der reinen Vernunft gegenüber dem der Erkenntnis", wie sein Biograph W. Dilthey bemerkt hat.⁴⁸ Der äußere Rahmen einer künftigen Religionsphilosophie war mit Kants Vernunftkritik und insbesondere seiner scharfen Kritik an den herkömmlichen Gottesbeweisen negativ abgesteckt. Es

⁴⁷Ebd., S. 124ff.; bes. S. 131: "Fragt man nun: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so trage ich kein Bedenken zu sagen: es ist die jetztige".

⁴⁸W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, Bd. I, Berlin, 1870, S. 92.

blieb Friedrich Schleiermacher, dem "Kirchenvater des 19. Jahrhunderts"⁴⁹ vorbehalten, Kants Ansatz in den eigentlichen Bereich der Theologie zu übertragen und zu einem geschlossenen System zu vollenden.⁵⁰

Im Unterschied zu Kant ist Schleiermacher bewußt Theologe und hat diesen Standort Zeit seines Lebens nie verleugnet. Dennoch ist für ihn eine einfache Ausblendung philosophischer Problemstellungen und Resultate in der theologischen Arbeit nicht zulässig. "Meine Philosophie also und meine Dogmatik sind fest entschlossen, sich nicht zu widersprechen", bekennt er in einem Brief an F. H. Jacobi.⁵¹ Schleiermacher betreibt Theologie deshalb entschlossen im Horizont der von Kant proklamierten Kritik der menschlichen Vernunft und ihrer Erkenntnismöglichkeiten.⁵² Nach seiner Überzeugung darf es insbesondere keine Rückkehr hinter die Einsicht Kants von der Unmöglichkeit eines philosophischen 'Wissens' von Gott geben. Ein theologischer Supranaturalismus ist für Schleiermacher nach Kant unmöglich geworden. Er stellt sich deshalb die Aufgabe

⁴⁹ So in einem vielzitierten Buchtitel von C. Lümann: *Schleiermacher, der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts*, Tübingen, 1907.

⁵⁰ Der Einfluß Kants auf Schleiermacher läßt sich rein biographisch auf die Jahre seines Studiums am Seminar der Herrnhuter Brüderunität in Barby (1795) bis zum Ende seiner Anstellung als Landprediger in Landsberg (1795) fixieren (vgl. W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, S. 129). Eine gründliche Analyse der inhaltlichen Auseinandersetzung Schleiermachers mit Kant hat W. Dilthey im Rahmen seiner Schleiermacherbiographie vorgelegt (ebd., S. 88-146). Er kommt auf Grund seiner umfangreichen Untersuchung zu dem Ergebnis: "Ich würde Schleiermachers Theologie nicht mehr begreifen... ruhete diese Theologie nicht von vorn herein auf dem Grunde Kants" (ebd., S. 101). In seiner Schleiermacherstudie unterstreicht auch W. B. Selbie die Bedeutung des Kant'schen Hintergrundes (vgl. W. B. Selbie, *Schleiermacher. A Critical and Historical Study*, London, 1913, S. 239f.).

⁵¹ Ein Brief von Schleiermacher an Friedr. Heinrich Jacobi. Mitgeteilt von B. Jacobi, in: *Der Kirchenfreund für das nördliche Deutschland*, ed. B. Jacobi/A. Lührs/A. W. Möller, 2. Bd., 5. Heft, 1837, S. 373-378, S. 376, [im folg. abgek.: *Brief an F. H. Jacobi*]. Theologische und philosophische Erkenntnis sind nach Schleiermachers Überzeugung scharf zu trennen und stehen nicht in einem Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit. Gerade aus dieser kategorialen Unterschiedenheit ergibt sich die Möglichkeit einer Widerspruchsfreiheit beider Bereiche. Schleiermacher selbst hat seinen eigenen Standort daher als ein "Gleichgewicht in beiden Wassern" gekennzeichnet und Philosophie und Religion "die beiden Brennpunkte meiner eigenen Ellipse" genannt (ebd., S. 376).

⁵² Die grundsätzliche Anerkennung der Kant'schen Vernunftkritik durch Schleiermacher wird von W. Dilthey wiederholt hervorgehoben: "Schleiermacher hat die kritische Stimmung und den kritischen Standpunkt Kants... völlig in sich aufgenommen... Er hat diese kritische Stimmung und diesen kritischen Standpunkt wie eine helle Leuchte in das geheimnisvolle Dunkel der Theologie getragen" (*Leben Schleiermachers*, S. 91/92).

einer eigenständigen Verarbeitung Kants, d.h. dessen kritischen Neuansatz grundsätzlich positiv aufzunehmen, ohne ihm allerdings in seinen religionsphilosophischen Konsequenzen einfach blind zu folgen.⁵³ Statt einer offenen Apologetik gegen Kants Angriff, bemüht Schleiermacher sich darum, den Religionsbegriff derart neu zu formulieren und zu füllen, daß er von den kritischen Einwänden Kants gar nicht erst getroffen wird. In diesem Sinn ist Schleiermachers Religionsbegriff einerseits kritische Auseinandersetzung mit Kant und zugleich Weiterführung des von ihm begonnenen Weges.

Bevor wir uns nun diesem Entwurf Schleiermachers selbst im einzelnen zuwenden noch eine Vorbemerkung zum Problem der Terminologie: Eines der Hauptprobleme einer Analyse der Theologie Schleiermachers liegt in der ständigen Neu- und Umformulierung seiner Begrifflichkeit, die sich von seiner Frühschrift, den *Reden über die Religion*, bis hin zum ausgereiften dogmatischen Entwurf, der *Glaubenslehre* beobachten läßt. Wenn wir jedoch seinem Selbstzeugnis glauben dürfen, so bezieht sich der kontinuierliche Gestaltwandel seiner Theologie weniger auf die verhandelten Sachverhalte, als vielmehr lediglich auf deren sprachliche Einkleidung.⁵⁴ Für den Zweck dieser Skizze von

⁵³ Die Bezeichnung Schleiermachers "als ausgesprochenen Kantianer" durch G. Wehrung (*Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers. Eine Einführung in die Kurze Darstellung und die Glaubenslehre*, Göttingen, 1911, S. 3) ist unter diesem Gesichtspunkt als zu undifferenziert einzustufen. Auch die ständige -meist indirekte- Kritik Schleiermachers an Kants Zuordnung der Religion zur praktischen Vernunft verbietet ein solch einseitiges Urteil (vgl. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, 1799, S. 31ff.; 40ff.; 50f., [im folg. abgek.: *Reden*] und *Glaubenslehre*, Bd. I, § 3, Abs. 3-5, S. 9-16). Eine ausgewogenere Beurteilung von Kants Einfluß auf Schleiermacher bietet dagegen M. Redeker (vgl. *Friedrich Schleiermacher. Leben und Werk*, Berlin, 1968, S. 7; 56; 160; 169; 222f.).

⁵⁴ So urteilt Schleiermacher während der Ausarbeitung seiner Dogmatik in einem Brief an seinen Jugendfreund K. G. von Brinkmann über sich selbst: "Was unsere so oft besprochenen allgemeinen Ansichten betrifft, so bin ich mir eben nicht bedeutender Veränderungen bewußt, und sehen wir auf den innersten Grund, so ist er gewiß noch ganz derselbe. Eine Dogmatik [i.e. *Glaubenslehre*]... wird dir zeigen, daß ich seit den *Reden über die Religion* noch ganz derselbe bin" (*Aus Schleiermachers Leben. In Briefen*, ed. W. Dilthey, Bd. I-IV, Berlin, 1858-1863, Bd. IV, S. 241). Während der Überarbeitung seiner Dogmatik bekennt er dann von seiner Frühschrift, den *Reden*, daß es ihm "noch keinen Augenblick leid getan hat das Buch geschrieben zu haben" (*Sendschreiben*, S. 27). Die Unterscheidung von Form und (sekundärer) sprachlicher Einkleidung ist indes nicht eine zufällige Nachlässigkeit Schleiermachers, sondern steht in unmittelbarem inhaltlichem Zusammenhang mit seinem Religionsbegriff selbst. Sprachlicher Ausdruck -besonders in seiner dogmatischen Form- ist lediglich sekundäre Reflexion über das religiöse Erleben. Sprache (Forts...)

Schleiermachers Religionsverständnis soll deshalb von der grundsätzlichen sachlichen Einheit in Schleiermachers theologischem Gesamtwerk ausgegangen werden.

Das zentrale Anliegen des Theologen Schleiermacher ist die Religion.⁵⁵ Diese knappe Feststellung ist keineswegs so selbstverständlich, wie dies – knapp zwei Jahrhunderte nach Schleiermacher – den Anschein haben mag.⁵⁶ Zwar hatten Zwingli und Calvin die Religion in ihren jeweiligen Dogmatiken bereits im Titel ausdrücklich thematisch gemacht,⁵⁷ unter diesem Begriff jedoch noch primär die systematische Zusammenfassung der spezifischen Lehrinhalte des wahren (christlichen) Glaubens verstanden. Der entscheidende Bruch mit diesem Religionsverständnis vollzieht sich durch die oben skizzierte Behauptung Kants, das menschliche Wissen sei grundsätzlich auf Gegenstände möglicher sinnlicher Erfahrung beschränkt. Schon bei Kant selbst wird als Konsequenz eine neue Richtung sichtbar: In den Mittelpunkt des Interesses rückt die praktische Vernunft des Menschen und erst sekundär wird aus deren Struktur eine Reihe religiöser Postulate mit Notwendigkeit abgeleitet. Ausgangspunkt ist nicht länger Gott als der vornehmliche Inhalt der Religion, sondern der Mensch, der durch die Analyse seiner eigenen Vernunft seinerseits den Gottesbegriff

54(...Forts.)

vermag nicht mehr zu leisten, als "nur die Schatten unserer Anschauungen und unserer Gefühle" abzubilden (*Reden*, S. 140; cf. S. 115ff.; 199f.; *Glaubenslehre*, Bd. I, § 5, Zusatz, S. 34-35; § 15-18, S. 105-124). Allgemein läßt sich bei Schleiermacher im Laufe seiner theologischen Entwicklung eine Tendenz hin zu einer mehr traditionell-kirchlich geprägten Terminologie feststellen.

⁵⁵ So schon programmatisch im Titel seiner berühmten Jugendschrift: *Ober die Religion*.

⁵⁶ W. Cantwell Smith bemerkt dazu in seiner umfangreichen Analyse der Geschichte des Religionsbegriffs, daß die Thematisierung der Religion in Schleiermachers *Reden* theologiegeschichtlich einen markanten Einschnitt darstellt: "It would seem to be the first book ever written on religion as such" (*The Meaning and End of Religion*, S. 45).

⁵⁷ H. Zwingli, *De Vera et Falsa Religione*, in: *Sämtliche Werke*, ed. E. Egli/G. Finsler, Berlin/Leipzig, 1905-1944, Bd. III, 622-912 und J. Calvin, *Institutio Christianae Religionis*, in: *Opera Selecta*, ed. P. Barth/W. Niesel, in 5 Bdn, München, 1926-1962, Bd. III-V (2. Aufl.).

postuliert. Trotz dieser entscheidenden Neuorientierung in Richtung auf das religiöse Subjekt und einer entsprechenden Bedeutungsverschiebung des Religionsbegriffs wird in Kants Religionsphilosophie noch in erster Linie der Gegenstand der Religion – wenn auch bereits in der stark reduzierten Gestalt als 'Gott', 'Freiheit' und 'Unsterblichkeit' – verhandelt. Die von Kant eingeleitete Entwicklung eines primär am Subjekt orientierten Religionsbegriffs kommt dann im System Schleiermachers zur eigentlichen Blüte.

Sicher mitbedingt durch eine stark pietistisch geprägte Erziehung versteht Schleiermacher Religion vornehmlich als anthropologisches Phänomen. Gegenstand seiner theologischen Erkenntnisbemühung ist in erster Linie der religiöse Mensch, dessen "religiöse Gefühle"⁵⁸ und "frommen Gemütszustände".⁵⁹ Der Begriff Religion wird nun nicht mehr in erster Linie von den Glaubensinhalten, sondern vom gläubigen Subjekt her verstanden und gefüllt. Dieser Bedeutungswandel hat weitreichende Konsequenzen für das theologische Selbstverständnis: In den Mittelpunkt des theologischen Interesses rückt – statt der Gotteslehre – nun die "Religiosität"⁶⁰ des Menschen. Um diesen subjektiven Aspekt zu betonen und Mißverständnisse auszuschließen, ersetzt Schleiermacher den Religionsbegriff aus den *Reden* in seiner Dogmatik durch den Begriff "Frömmigkeit".⁶¹

Sehr gravierende Auswirkungen hat diese Schwerpunktverlagerung auf Form und Gehalt aller traditionellen Lehrinhalte des christlichen Glaubens: Der sprachlich gefaßte 'Inhalt' der Religion – besonders in seiner dogmatischen

⁵⁸ *Reden*, S. 68f.; 119.

⁵⁹ *Glaubenslehre*, Bd. I, § 8, Leits., S. 47; § 15, Leits.; et passim.

⁶⁰ *Reden*, S. 68.

⁶¹ Zur Begründung des Verzichts auf den Begriff Religion führt Schleiermacher dessen zu großes Bedeutungsspektrum an, das auch institutionelle, kultische und soziologische Größen mit umfasse (*Glaubenslehre*, Bd. I, § 6, Zusatz, S. 40-42). Zudem sei die Bezeichnung des Christentums als Religion "in unserer Sprache noch sehr neu" (ebd., S. 42)! Vgl. dazu o. S. 56.

Gestalt- kann nach Schleiermachers Auskunft nie mehr sein, als die sekundäre Reflexion über die eigentliche religiöse Erfahrung. Alle dogmatischen Aussagen sind "nur aus der logisch geordneten Reflexion auf die unmittelbaren Aussagen des frommen Selbstbewußtseins entsprungen"⁶² und müssen sich deshalb aus der "Beschreibung menschlicher Zustände...entwickeln lassen".⁶³ Es zeugt von Schleiermachers innerer Konsistenz, wenn er diese Prämissen auch auf den Gottesbegriff anwendet, ihn der Religion unterordnet und letztlich für verzichtbar erklärt.⁶⁴ Er hegt die Hoffnung, daß Theologie es "einmal lernen wird, sich ohne sie [i.e. die Gotteslehre] zu behelfen"⁶⁵ und gesteht, er habe eine Reduktion seiner *Glaubenslehre* auf Aussagen über das religiöse Selbstbewußtsein "ernstlich beratschlagt".⁶⁶ Diese radikale Hinkehr zur religiösen

⁶² *Glaubenslehre*, Bd. I, § 16, Zusatz, S. 115.

⁶³ Ebd., § 30, Abs. 2, S. 177.

⁶⁴ Schon in den *Reden* vertritt Schleiermacher die These, "daß eine Religion ohne Gott besser sein kann als eine andere mit Gott" (a.a.O., S. 126; cf. S. 15; 123-133). Aber auch in der sprachlich etwas vorsichtiger und mehr im kirchlichen Vokabular gefaßten *Glaubenslehre* hat sich in der Sache nichts geändert. Noch immer steht Schleiermacher auf dem Standpunkt, "der Ausdruck Gott" sei nichts anderes "als nur das Aussprechen des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls" (a.a.O., Bd. I, § 4, Abs. 4, S. 23). Ebenso kommt er in seinem zweiten *Sendschreiben* an F. Lücke zu dem Schluß, daß in der Dogmatik der "Gottesgedanke nicht ursprünglich sei, sondern nur geworden in der Reflexion über jenes höhere Selbstbewußtsein" (a.a.O., S. 64).

⁶⁵ F. Schleiermacher, *Sendschreiben*, S. 47. Wie einflußreich dieser Gedankengang Schleiermachers bis in die gegenwärtige Diskussion hinein ist, wird etwa daran deutlich, daß diese Forderung nach einem Verzicht auf eine sekundäre Verobjektivierung religiöser Gefühlsmodifikationen neuerdings von atheistischer Seite erneut erhoben wurde (vgl. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford, 1982, S. 4).

⁶⁶ Ebd. Dies rückt Schleiermacher zweifellos in eine gewisse Nähe zu L. Feuerbachs These "das Geheimnis der Theologie [sei] die Anthropologie" (*Das Wesen des Christentums*, 3. Aufl., *Sämtliche Werke*, Bd. VII, Leipzig, 1849, S. 360; cf. S. 283). Schleiermacher geht Feuerbach in der Reduktion der Theologie auf die Anthropologie voran, ohne jedoch wie Feuerbach auch den Gehalt der Religion ausdrücklich mit einer spekulativen Anthropologie zu identifizieren. Der Satz, Theologie sei Anthropologie ist bei Schleiermacher, anders als bei Feuerbach (a.a.O., S. 312), noch nicht umkehrbar! Es ist bezeichnend, daß Feuerbach selbst Schleiermacher als seinen indirekten Vorläufer reklamiert. Er betont, er kritisiere Schleiermacher nicht prinzipiell, "sondern nur deswegen, daß er aus theologischer Befangenheit nicht dazu kam und nicht dazu kommen konnte, die notwendigen Konsequenzen seines Standpunkts zu ziehen, daß er nicht den Muth hatte, einzusehen und einzugestehen, daß objektiv Gott selbst nichts anderes ist, als das Wesen des Gefühls" (*Zur Beurteilung der Schrift: 'Das Wesen des Christentums'*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 248-258, Leipzig, 1848). Man mag sich darüber streiten, ob diese Interpretation Schleiermacher (Forts...)

Innerlichkeit rückt den Religionsbegriff Schleiermachers in den Augen seiner Kritiker allerdings in eine bedenkliche Nähe zu Subjektivismus⁶⁷ und Mystizismus.⁶⁸

Schleiermacher begnügt sich nun allerdings nicht mit der bloßen Feststellung, die Religion sei ein anthropologisches Phänomen. Eine rein deskriptive Darstellung und Bestandsaufnahme dieser Erscheinung kann dem Systematiker und Theologen Schleiermacher nicht genügen. Er möchte nicht nur 'registrieren' (vgl. o., S. 38f.), sondern in seiner Analyse zu einer verstehenden und wertenden Erfassung dieses Phänomens vordringen.

Schleiermacher betont zwar einerseits, Theologie sei "positive Wissenschaft",⁶⁹ da sie ihren Erkenntnisgegenstand, die Religion, immer schon

66(...Forts.)

wirklich gerecht wird. Sicher ist jedenfalls, daß Barth Schleiermacher ganz ähnlich interpretiert und rezipiert hat, wenn er zu dem Schluß gelangt: "eine Widerlegung Feuerbachs von Schleiermacher aus ist eine *contradictio in adjecto*" (*Die christliche Dogmatik im Entwurf*, S. 303; vgl. ferner Barths Kapitel zu Feuerbach in: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, S. 484-489).

⁶⁷ So behauptet etwa E. Brunner, Schleiermacher vertrete mit seinem Religionsbegriff einen "extreme[n] Subjektivismus" (*Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*, 5. Aufl., Tübingen, 1933, S. 33). Auf der gleichen Linie bewegt sich Barths Vorwurf Schleiermacher betreibe eine "Bewußtseinstheologie", die "exklusiv subjektiv" konzipiert sei (*KD III*, S. 371; cf. ders., *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, S. 406.). F. Beißer vermerkt jedoch zu Recht, daß nach Schleiermacher das Subjekt "für die Frömmigkeit nur der Ort, nicht aber ihr Besitzer oder gar ihr Schöpfer" (*Schleiermachers Lehre von Gott. Dargestellt nach seinen Reden und seiner Glaubenslehre*, Göttingen, 1970, S. 94; cf. S. 249) sei. Dieser nächste Schritt zur These der Mensch sei der souveräne Produzent seiner eigenen Religion vollzieht sich erst mit der Religionskritik L. Feuerbachs -und Karl Barths(!), der behauptet es sei "des Menschen eigenes Vermögen...Götter zu ersinnen und zu gestalten" (*KD17*, S. 354). Schleiermacher geht in diesem Punkt noch nicht wesentlich über Kant hinaus (vgl. o., 'Kant', 2.2.1., S. 52).

⁶⁸ Vgl. etwa E. Brunner, *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, 2. Aufl., Tübingen, 1928. Barth hat die pauschale Kritik Brunners in einer Rezension jedoch vorsichtig korrigiert (*Brunner's Schleiermacherbuch*, in: *ZZ*, 2, 1924, S. 49-64). Schleiermacher kann sich zuweilen selbst als "Mystiker" bezeichnen (vgl. *Aus Schleiermacher's Leben*, Bd. I, S. 381; cf. in einem Brief an seinen kirchlichen Vorgesetzten Bischof F. S. G. Sack, in: *Theologische Schriften*, ed. K. Nowak, Berlin, 1983, S. 417-422, S. 421).

⁶⁹ *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, 2. umgearb. Ausg., Berlin, 1830, [im folg. abgek.: *Enzyklopädie*] § 1, S. 1. Formal rückt Schleiermacher mit seiner These Theologie sei 'positive Wissenschaft' ganz in die Nähe Barths (vgl. etwa auch die gemeinsame Berufung auf das theologische Erbe Anselm von Canterburys! in: K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, München, 1931 [im folg. abgek.: *Fides quaerens intellectum*] und F. Schleiermacher, *Glaubenslehre*, Bd. I, Motto des Titelbl.). Näheres dazu u. Kap. IV, S. 78f.

vorfinde. Auf der anderen Seite ist eine "bloß empirische Auffassung" nicht in der Lage "das Wesentliche und Sich-gleichbleibende von dem Veränderlichen und Zufälligen zu unterscheiden".⁷⁰ Schleiermacher bemüht sich daher um die Fixierung eines solchen Einheitspunkts, auf den die vielfältigen Erscheinungsformen der Religion zu beziehen sind und von dem her sie gemessen und beurteilt werden können. Für ein wirkliches Verständnis von Religion gilt es nach seiner Auffassung "ihre Grundanschauung zu finden...bis ihr alles Einzelne aus Einem erklären könnt".⁷¹ Da ein solches Wesen der Religion aber "weder bloß empirisch gefunden, noch rein wissenschaftlich abgeleitet werden" kann, empfiehlt Schleiermacher das "kritische Verfahren",⁷² ein Mittelweg zwischen spekulativer Religionsphilosophie und vergleichender Religionswissenschaft. M. Redeker hat diesen Ansatz treffend als "Zirkelverfahren zwischen Idee und Erscheinung"⁷³ und als den Versuch "kritischer Verstehensanalyse und phänomenologischer Wesensschau"⁷⁴ charakterisiert.

Ein solcher Normbegriff ist indes sichtlich nicht aus dem zu beurteilenden Gegenstand Religion selbst zu gewinnen. Das von Schleiermacher gesuchte normative Wesen der Religion ist nur von einem "Ausgangspunkt über dem Christentum"⁷⁵ aus zu ermitteln. Diesen Ausgangspunkt findet Schleiermacher in der übergreifenden philosophischen Disziplin der Ethik, verstanden als die

⁷⁰ *Glaubenslehre*, Bd. I, § 2, Abs. 2, S. 4/5.

⁷¹ *Reden*, S. 281/282.

⁷² *Enzyklopädie*, § 59, S. 28; cf. § 32, S. 15.

⁷³ M. Redeker, *Friedrich Schleiermacher*, S. 155.

⁷⁴ *Glaubenslehre*, ed. M. Redeker, 7. Aufl., Berlin, 1960, Einl. d. Hrsg., S. XXIII.

⁷⁵ *Enzyklopädie*, § 33, S. 15/16.

"spekulative Darstellung der Vernunft in ihrer Gesamtwirksamkeit".⁷⁶ Von hier aus möchte er den anthropologischen Ort der Religion lokalisieren und dessen Zusammenhang mit den übrigen Funktionen menschlichen Geisteslebens aufweisen. Die Kompetenz der Ethik geht jedoch weit über die rein formale Ortsbestimmung der Religion hinaus. Ihr kommt die umfassendere Aufgabe zu, den so aufgefundenen und abgegrenzten Ort auch inhaltlich näher zu bestimmen, d.h. das Wesen der Religion material zu definieren und eine gedankliche Konstruktion aller Grundmodelle empirisch möglicher Religion zu entwickeln. Sie hat den religionsphilosophischen Rahmen und das Strukturprinzip zu liefern, mit dessen Hilfe sich die "individuellen Gestaltungen, sobald sie geschichtlich aufgefunden sind"⁷⁷ in ein geschlossenes Gesamtsystem einordnen lassen.

Bei all dem verfolgt Schleiermacher gewiß nicht zuletzt ein apologetisches Interesse. Als religiöser Mensch möchte er den Nachweis erbringen, daß "fromme Gemeinschaften nicht als Verirrungen angesehen werden" müssen, sondern sich "als ein für die Entwicklung des menschlichen Geistes notwendiges Element"⁷⁸

⁷⁶ *Glaubenslehre*, Bd. I, § 2, Zusatz 2, S. 6; cf. *Enzyklopädie*, § 35, S. 16: "Ethik als Wissenschaft der Geschichtsprinzipien" (vgl. dazu C. W. Christian, *Friedrich Schleiermacher*, Waco, 1979, S. 79). Unter Ethik versteht Schleiermacher nicht die dem Bereich der Praktischen Vernunft im Sinne Kants gewidmete Disziplin. Kants Zuordnung der Religion zur Moral wird von Schleiermacher nachdrücklich abgelehnt (vgl. *Glaubenslehre*, Bd. I, § 3, Abs. 4, S. 11-14).

⁷⁷ *Glaubenslehre*, Bd. I, § 2, Abs. 2, S. 5. Dieser normative Gebrauch des Wesens der Religion droht das von Schleiermacher geforderte kritische Verfahren allerdings zu gefährden und dessen Schwerpunkt einseitig auf spekulative Seite zu verlagern. Ähnlich wie schon bei Kant droht hier die Gefahr, die geschichtlich vorfindlichen Religionen als bloße Illustrationen religionsphilosophischer Grundmodelle zu deuten (vgl. *Glaubenslehre*, Bd. I, § 7-9, S. 42-64) und so ihre Geschichtlichkeit nicht in eine Wesensbestimmung mit einzubeziehen (vgl. F. Beißer, *Schleiermachers Lehre von Gott*, S. 61; 71). Für die Priorität der religionsphilosophischen Komponente bei Schleiermacher spricht auch der formale Aufbau seiner theologischen Schriften. Sowohl in seiner Frühschrift den *Reden*, als auch in der späteren *Enzyklopädie* und der *Glaubenslehre* setzt der Gedankengang mit allgemeinen übergreifenden Bestimmungen ein (vgl. *Reden*, 2. Rede: 'Über das Wesen der Religion', S. 72ff.; *Enzyklopädie*, § 43-53, S. 20-25; *Glaubenslehre*, Bd. I, § 3-10, S. 7-73). Auf dieser Basis wird dann die Darstellung zu den empirischen Erscheinungsformen der Religion weitergeführt (vgl. *Reden*, 5. Rede: 'Über die Religionen', S. 235ff.; *Enzyklopädie*, 2. Teil: 'Von der historischen Theologie', § 69ff., S. 34ff.; *Glaubenslehre*, Bd. I, § 11-14, S. 74-108). Gerade gegen die Überordnung eines spekulativ gewonnenen Religionsbegriffs über die positiv vorgegebene Offenbarung richtet sich die Spitze der Barth'schen Religionskritik (vgl. *KD17*, S. 309ff.).

⁷⁸ *Enzyklopädie*, § 22, S. 9.

begreifen lassen. Er möchte die Religion, mit anderen Worten, als wesentliche Komponente menschlicher Existenz erweisen. Seine Absicht ist zu zeigen, daß Religion "aus den Innern jeder bessern Seele notwendig von selbst entspringt".⁷⁹ Sie müsse "etwas Eigenes sein, was in des Menschen Herz hat kommen können, etwas Denkbare, wovon sich ein Begriff aufstellen läßt".⁸⁰ Schleiermachers zentrales Anliegen ist es die Religion als anthropologische Grundfunktion "im Zusammenhang mit den übrigen Tätigkeiten des menschlichen Geistes zu verstehen".⁸¹ Dieser Versuch, der Religion ein Heimatrecht in einer philosophischen Anthropologie zu verschaffen, ihr "eine eigne Provinz im Gemüte"⁸² zu sichern, verleiht dem Begriff des Wesens der Religion eine ausgeprägt apologetische Färbung.⁸³ Es ist zugleich der Versuch die Theologie im Kreis der Wissenschaften als vollwertiges Mitglied einzuführen.⁸⁴

Schon in Kants Zuordnung der Religion zum praktischen Vernunftvermögen hatte sich die Abkehr von einer objektiv begründbaren Vernunftreligion angebahnt. Nimmt Kant in diesem Verschiebungsprozeß von einem metaphysisch zu einem rein anthropologisch untermauerten Religionsbegriff noch eine Mittelstellung ein, so ist diese Entwicklung bei Schleiermacher abgeschlossen. Die Apologie der Religion gründet sich nun allein auf den Nachweis einer wesentlich

⁷⁹ *Reden*, S. 37.

⁸⁰ *Ebd.*, S. 47.

⁸¹ *Enzyklopädie*, § 21, S. 9.

⁸² *Reden*, S. 37.

⁸³ Die erste seiner *Reden* wird von Schleiermacher bewußt als Apologie betitelt (a.a.O., S. 1). Auch Barth betont in seiner kirchengeschichtlichen Skizze in *KD17* die "Entdeckung des Allgemeinbegriffs 'Religion'" hänge ursächlich mit der Suche des Christentums nach einer neuen Selbstempfehlung" zusammen (a.a.O., S. 368; ähnlich W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, S. 43).

⁸⁴ Diesen Zweck dient formal die gesamte 'Einleitung' der *Glaubenslehre*, in der sich nach Schleiermachers eigener Auskunft "kein einziger eigentlich dogmatischer Satz" findet (*Sendschreiben*, S. 55; cf. 31f.). Das Gerüst der Argumentation in diesen Prolegomena bilden vielmehr 'Lehrsätze' aus der Ethik und Religionsphilosophie.

zum Menschsein gehörenden "religiösen Anlage".⁸⁵ Schleiermacher weiß sich mit Kant durchaus einig in dem Bemühen, die Religion auf einen spezifischen anthropologischen Ort festzulegen. Lediglich die von Kant selbst vorgenommene Platzanweisung hält Schleiermacher für unbefriedigend. Kants Ableitung der Religion aus der Moral läßt deren eigenständigen Charakter offenbar nicht genügend scharf hervortreten. Schleiermachers polemische Abgrenzung richtet sich deshalb gegen die Kant'sche Anbindung der Religion an die Moral ebenso, wie die bereits von Kant kritisierte Verankerung der Religion in der Metaphysik.⁸⁶

Dem Denken und Wollen wird von Schleiermacher das Gefühl als drittes Grundelement menschlicher Geistigkeit zur Seite gestellt. Die Religion hat nach Schleiermacher wohl ihren Gegenstand mit Metaphysik und Moral gemeinsam,⁸⁷ sie ist ihrem ureigensten Wesen nach jedoch "weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls".⁸⁸ Mit dem Bereich des Gefühls ist der

⁸⁵ *Reden*, S. 144. Dieser Gedanke Schleiermachers wird in der späteren neuprotestantischen Theologie unter Bezug auf Kant zur Theorie von einem sog. *religiösen Apriori* weiter ausgebaut (vgl. E. Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft*, Tübingen, 1905; ders., *Das religiöse Apriori*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen, 1913, S. 754-768). Bei Schleiermacher selbst ist diese Theorie jedoch erst keimhaft angelegt, so daß hier von einer ausgeführten Lehre von einem religiösen Apriori noch nicht gesprochen werden kann, wie Richard Niebuhr zu Recht betont (vgl. *Schleiermacher on Christ and Religion*, London, 1965, S. 194).

⁸⁶ Vgl. *Reden*, S. 31-37; 40ff.: 50-53; 70f.; *Glaubenslehre*, Bd. I, § 3, Abs. 3-5, S. 9-16.

⁸⁷ *Reden*, S. 41.

⁸⁸ *Glaubenslehre*, Bd. I, § 3, Leitsatz, S. 7. Die Zuordnung der Religion zum Gefühl hat in der Schleiermacherforschung zu einer umfangreichen kontroversen Diskussion geführt, die hier nicht im einzelnen entfaltet werden kann. Für eine psychologische Deutung des Gefühlsbegriffs bei Schleiermacher hat sich insbesondere E. Brunner eingesetzt (vgl. *Die Mystik und das Wort*, bes. S. 169-205). Ein psychologisches Verständnis des Gefühlsbegriffs wird jedoch von der übrigen Literatur fast durchgehend als Fehlinterpretation abgelehnt (vgl. M. Redeker, *Friedrich Schleiermacher*, S. 53; 59; 116; cf. R. R. Williams, *Schleiermacher the Theologian*, Philadelphia, 1978, S. 23; 33; C. W. Christian, *Friedrich Schleiermacher*, S. 54). Nach Schleiermachers eigener Auskunft möchte er unter Gefühl "die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins" oder auch "die ursprüngliche Aussage über ein unmittelbares Existentialverhältnis" verstanden wissen (*Glaubenslehre*, Bd. I, § 3, Abs. 2, S. 9 und *Sendschreiben*, S. 15). Der Gefühlsbegriff bei Schleiermacher ist also in erster Linie "nicht psychologische, sondern existentielle Kategorie" wie K. Nowak im Vorwort seiner Schleiermacherauswahl (F. D. E. Schleiermacher, *Theologische Schriften*, S. 36) treffend formuliert.

gesuchte anthropologische Ort der Religion gefunden, ihre 'eigne Provinz im Gemüte' gesichert.

Diesen religionsphilosophisch formal ausgegrenzten Freiraum füllt Schleiermacher dann mit seiner Bestimmung des Wesens der Religion material aus. In seiner berühmten Definition bestimmt er "das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit...also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit" als "schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl".⁸⁹

Mit dem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit ist jener innere Kern aller Religion, jener feste Einheitspunkt aufgespürt, auf den sich alle Religion beziehen und aus dem sich alle Religion erklären läßt. Doch wie ist diese Beziehung des spekulativ ermittelten, in sich selbst gleichen Wesens der Religion zu der geschichtlich vermittelten Gestalt des christlichen Glaubens nach Schleiermacher nun konkret zu denken?

Zur Veranschaulichung dieser Relation greift Schleiermacher zu Analogien aus dem Bereich der Inkarnationslehre. Die ewig sich gleiche, unveränderliche Religion hat sich ihrer "Unendlichkeit entäußert" und ist in den Religionen "in oft dürftiger Gestalt unter den Menschen erschienen".⁹⁰ Das Wesen der Religion, das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit 'inkarniert' sich in den Religionen, d.h. es realisiert sich nicht unmittelbar als geschichtliches Phänomen, sondern kommt nur in der indirekten Gestalt der positiven Religionen zu seiner irdisch-geschichtlichen Existenz. Bereits in den *Reden* versichert Schleiermacher jenen

⁸⁹ *Glaubenslehre*, Bd. I, § 4, S. 16-24.

⁹⁰ *Reden*, S. 237/238; cf. 247f. Hinzuweisen ist an dieser Stelle auf eine strukturelle Parallele zum Religionsbegriff Barths. Auch er sieht die wahre Religion in Analogie zur Inkarnation Christi (vgl. *KD17*, S. 323f.). Während für Schleiermacher die Religion in den Religionen zu ihrer geschichtlichen Existenz kommt, sieht Barth eine ähnliche Beziehung zwischen Offenbarung und Religion. Die Offenbarung nimmt in der (wahren) Religion eine verbergende Knechtsgestalt an. Nach Barths Auskunft darf "man die christliche Religion...als Annex der menschlichen Natur Jesu Christi" (*KD17*, S. 382) verstehen. Eine eingehende Analyse dieses christologischen Ansatzes bei Barth wird unten in Kap. X, (s. u., S. 284ff.) erfolgen.

'Gebildeten unter ihren Verächtern', "daß die Religion nie rein erscheint",⁹¹ d.h. keine der faktisch vorfindlichen Religionen, mit Einschluß des Christentums(!) dürfe mit dem Wesen der Religion direkt identifiziert werden. In der *Glaubenslehre* wird diese Grundthese näher erläutert und entfaltet. Die Formenvielfalt der tatsächlichen Religion unter die, wie bereits betont, der christliche Glaube mit eingerechnet wird, entsteht danach aus einer Verknüpfung des stets identischen und unveränderlichen Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit mit einer spezifischen Modifikation des "sinnlichen Selbstbewußtseins" in der "Einheit des Momentes".⁹² Mit dieser Anbindung des Wesens der Religion an das 'sinnliche Selbstbewußtsein' kann Schleiermacher einerseits, in Überbietung von Kants Konzeption einer künftig erst zu verwirklichenden Vernunftreligion, eine befriedigende Erklärung für die tatsächlich vorhandenen unterschiedlichen Typen von Religion liefern;⁹³ andererseits wird das zentrale Anliegen der Aufklärung (vgl. o., S. 28) auch hier nicht preisgegeben: Das mit dem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit identische Wesen der Religion ist als unveränderliche Grundkonstante,⁹⁴ wenn auch in je unterschiedlicher Intensität und Färbung, in allen Religionen in gleicher Weise präsent. Die je spezifischen Gestaltungen der Religion, ihre individuellen Ausdrucksformen und Glaubensinhalte sind wohl faktisch immer vorhanden und werden in ihrer faktischen Notwendigkeit auch bejaht, sie berühren aber nicht den eigentlichen Kern der

⁹¹ *Reden*, S. 48.

⁹² *Glaubenslehre*, Bd. I, § 5, S. 24-35.

⁹³ Vgl. *Glaubenslehre*, Bd. I, § 9-10, S. 55-73. Durch diese Aufwertung der Individualität der Religion setzt Schleiermacher sich noch deutlicher als Kant von dem Konzept einer Natürlichen Theologie ab. Schon in den von der Romantik beeinflussten *Reden* wird der individuelle Charakter der Religionen positiv gewertet (vgl. a.a.O., S. 92f.; 241; 248f.; 259; vgl. G. Thimme, *Die religionsphilosophischen Prämissen der Schleiermacher'schen Glaubenslehre*, Hannover/Leipzig, 1901, S. 42).

⁹⁴ Vgl. *Glaubenslehre*, Bd. I, § 5, Abs. 4, S. 30-33. Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, das Wesen aller Religion ist in allen Religionen identisch und unveränderlich. "Das Gefühl an sich ist raumlos und zeitlos" (F. Beißer, *Schleiermachers Lehre von Gott*, S. 61; cf. C. W. Christian, *Friedrich Schleiermacher*, S. 83).

Religionen und sind so in einem letzten Sinn 'un-wesentlich'.⁹⁵

Es ist unverkennbar, daß Schleiermacher sich mit diesem Erklärungsmodell ebenfalls am Denkmuster der Dialektik von Wesen und Erscheinung orientiert. Das für die Religion konstitutive Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit ist an keiner Stelle im Bereich der Religionen vollkommen sichtbar, sondern das allen tatsächlichen Religionsformen immer transzendente, reine Ideal, das in ihnen lediglich "eine unvollkommene und beschränkte Hülle annimmt".⁹⁶ Lediglich in dieser mittelbaren "zeitlichen Erscheinung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls",⁹⁷ also gewissermaßen 'hinter' den real existierenden Religionen, ist das Wesen der Religion präsent. Die geschichtlich vermittelten Religionen, unter die das Christentum mit eingerechnet wird, werden durch diese Bestimmung eines Wesens der Religion damit notwendig als unvollkommene Erscheinungsformen dieses Wesens gedeutet. Schleiermachers Wesen der Religion eignet sich also keineswegs nur zu apologetischen Zwecken, sondern ist zugleich ein höchst wirkungsvolles religionskritisches Konzept. Bei all dem ist deutlich, daß Schleiermacher die von Kant angesetzte Linie einer religionsphilosophischen Anwendung der idealistischen Dialektik von Wesen und Erscheinung sowohl in ihrer konstruktiven, als auch in ihrer kritischen Funktion aufnimmt und konsequent zu Ende führt.

Dieses revolutionäre Verständnis von Religion als einer die empirisch vorfindlichen Religionen transzendierenden anthropologischen Grundbestimmtheit hat natürlich gravierende Auswirkungen für das christliche Selbstverständnis. Die Behauptung alle Religion, mit Einschluß des Christentums,

⁹⁵ In den *Reden* wird die Individualität der Religionen zwar noch zu ihrem Wesen gerechnet (vgl. a.a.O., S. 240; 252f.). Im Mittelpunkt der Überlegungen Schleiermachers steht jedoch nicht so sehr die konkrete Religion in ihrer individuellen Eigenart, sondern die Religion mit ihrem wesentlichen "Prinzip sich zu individualisieren" (ebd., S. 241).

⁹⁶ *Reden*, S. 246.

⁹⁷ *Glaubenslehre*, Bd. I, § 5, Abs. 4, S. 33.

sei ihrem Wesen nach identisch, schafft ein Kontinuum, in dem für den Absolutheits- oder gar Exklusivitätsanspruch einer historisch vermittelten göttlichen Offenbarung *apriori* kein Raum bleibt. Ganz folgerichtig möchte Schleiermacher seinen Religionsbegriff nicht zuletzt als Beitrag gegen den "gehässige[n] Proselyten-Geist"⁹⁸ verstanden wissen und für eine "freundlich einladende Duldsamkeit"⁹⁹ unter den Religionen werben. Die Pluralität der Religionen wird als positiver Formenreichtum gewertet, die Speerspitze der Polemik richtet sich dagegen an die Adresse der eigenen Kirche.¹⁰⁰

Das Thema Mission ist für den christlichen Glauben damit nicht nur 'unwesentlich', sondern wird geradezu zu einem religionsfeindlichen Unternehmen erklärt. Das aller Religion gemeinsame Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit schließt jeden radikalen Bruch zwischen Christentum und anderer Religion notwendig aus. Der Religionsbegriff Schleiermachers macht die Entwicklung einer Theologie der Mission deshalb schon im Ansatz unmöglich, denn nach seiner These ist "nichts unchristlicher als Einförmigkeit zu suchen in der Religion".¹⁰¹ Auch das Christentum kann ja nicht mehr für sich beanspruchen, als eine unter mehreren Erscheinungsformen des Wesens der Religion zu sein.¹⁰² Ein christlicher Absolutheitsanspruch wird durch die Definition eines Wesens der Religion kategorisch ausgeschlossen. Schleiermacher legt mit seinem Religionsbegriff die Basis für einen strikten religiösen Relativismus, wie er dann

⁹⁸ *Reden*, S. 226.

⁹⁹ *Ebd.*, S. 63.

¹⁰⁰ Vgl. *Reden*, S. 190ff. So wird etwa die sichtbare Kirche von Schleiermacher etwa als eine "Anstalt für die Lehrlinge der Religion" (*ebd.*, S. 205) charakterisiert und dieser Kirchengesellschaft die "wahre Kirche" (*ebd.*, S. 202) der "religiösen Virtuosen" (*ebd.*, S. 205) gegenübergestellt.

¹⁰¹ *Reden*, S. 310.

¹⁰² Vgl. C. W. Christian, *Friedrich Schleiermacher*, S. 87; Richard Niebuhr, *Schleiermacher on Christ and Religion*, S. 105.

später von E. Troeltsch¹⁰³ und in der jüngeren Diskussion von J. Hick¹⁰⁴ propagiert wird. Die Frage nach der Wahrheit wird damit schon im Ansatz aus der theologischen Diskussion um das rechte Verständnis von Religion als unzulässig ausgeblendet.¹⁰⁵ Raum bleibt hier nur für einen völlig offenen Dialog.

Diese Eliminierung eines absoluten Wahrheitsanspruchs der christlichen Offenbarung schließt für Schleiermacher jedoch erstaunlicherweise die Bildung eines religionsphilosophisch begründeten Stufenmodells, mit dessen Hilfe dem Christentum dann doch über einen Umweg zu einer (relativen) Spitzenstellung verholfen wird, keineswegs aus.

In den *Reden* polemisiert Schleiermacher zwar noch fast durchweg gegen jegliche Einordnung der historisch vorfindlichen Religion in eine Werteskala.¹⁰⁶ In der *Glaubenslehre* entfaltet er dann allerdings eine hierarchisch strukturierte Typologie der Religionen, in der dem Christentum der erste Rang eingeräumt wird,¹⁰⁷ weil es "die reinste in der Geschichte hervorgetretene Gestaltung des Monotheismus"¹⁰⁸ darstellt.

Dieses Argument läuft natürlich auf einen Zirkelschluß hinaus, denn der Normbegriff des Monotheismus ist offensichtlich bereits aus dem Christentum gewonnen. Problematisch bleibt die Spitzenstellung des Christentums auch deshalb, weil seine künftige Überbietung durch eine neue Religionsbildung nicht ausgeschlossen werden kann. Zu mehr als diesem Zugeständnis einer graduellen

¹⁰³ Vgl. E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, 1902. Das Plädoyer Troeltschs für einen religiösen Relativismus ist bei Schleiermacher schon deutlich vorgezeichnet (vgl. *Reden*, S. 220f.; 240-255; 259ff.).

¹⁰⁴ Vgl. u., Kap. XI, S. 318ff.

¹⁰⁵ Vgl. u., Kap. VII, S. 202ff.

¹⁰⁶ Vgl. *Reden*, S. 60; 248ff.; 259ff.

¹⁰⁷ *Glaubenslehre*, Bd. I, § 7-9, S. 42-61.

¹⁰⁸ Ebd., § 8, Abs. 4, S. 52.

Überlegenheit des christlichen Glaubens kann Schleiermacher sich allerdings aufgrund seines skizzierten Religionsbegriffs verständlicherweise nicht durchringen.

Im Hinblick auf die unten in Kap. VI (S. 150ff.) durchzuführende Kontrastierung mit dem Religionsverständnis Barths seien die in dieser Skizze des Schleiermacher'schen Religionsbegriffs gefundenen Ergebnisse wie bereits im vorausgehenden Abschnitt nun zum Abschluß dieses Kapitels in einer Reihe von Thesen zusammengefaßt.

1. Als Weiterführung des Kant'schen Ansatzes ist Schleiermachers Verständnis von Religion in Widerspruch und Anknüpfung von der Vorstellung einer Natürlichen Religion geprägt.

1.1. In der Aufnahme und theologischen Umsetzung von Kants Vernunftkritik schließt sich auch für Schleiermacher ein Wissen Gottes mit Hilfe der menschlichen Vernunft aus. Noch schärfer als bei Kant richtet sich die polemische Abgrenzung ausdrücklich gegen das Konzept einer Natürlichen Religion.

1.1.1. Auf die bei Kant noch gebrauchte Konstruktion einer 'Vernunftreligion' wird nun sowohl sachlich als auch terminologisch endgültig verzichtet.

1.1.2. Mit der Zuordnung der Religion zum Bereich des Gefühls und der Proklamierung ihrer Eigenständigkeit wird ihre Abkopplung von einer philosophischen Ontologie weiter fortgesetzt.

1.1.3. Diese Eigenständigkeit äußert sich konkret in der Anerkennung und positiven Würdigung der Individualität der Religionen, die in Kants

Religionsphilosophie noch fehlt. Das Wesen der Religion ist nicht eine geschichtlich erst noch zu realisierende 'Vernunftreligion', sondern nur in den wirklichen Religionen zu suchen und zu entdecken.

1.2. Die Vorstellung von einem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit als dem die Religion konstituierenden Wesen postuliert die Identität der Basis aller Religionen und nimmt damit sachlich das zentrale Anliegen der Theorie einer Natürlichen Religion in neuer Gestalt auf.

1.2.1. Die Bestimmung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls als das wesentliche Element aller Religion orientiert sich an dem idealistischen Modell einer Dialektik von Idee und Erscheinung und ist die religionsphilosophisch konsequente Anwendung dieses Prinzips.

1.2.1.1. Die empirischen Religionen werden als (unvollkommene) Erscheinungsformen dieses Wesens der Religion gedeutet. Analog zum Geschehen der Inkarnation kommt das zeitlose und unveränderliche Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit in ihnen zu seiner irdisch geschichtlichen Existenz.

1.2.1.2. Auch die christliche Religion ist lediglich eine unter mehreren Erscheinungsformen des Wesens der Religion und keineswegs dessen vollkommene Aktualisierung. Unter dem Oberbegriff Religion läßt sich auch der christliche Glaube in einer Reihe mit den übrigen Religionen subsummieren.

1.2.1.3. Ein christlicher Anspruch auf absolute oder exklusive Wahrheit wird mit dieser Nivellierung schon im Ansatz als unerlaubt abgewiesen.

1.2.1.4. Zusammen mit allen übrigen Religionen ist auch dem Christentum jede Mission aufgrund dieser Gleichstellung als ein unnötiges und theologisch illegitimes Unternehmen verwehrt.

1.2.2. Das Wesen der Religion ist ein Normbegriff, der nicht aus einer geschichtlich vermittelten Offenbarung, also einer spezifischen Religion, sondern philosophisch gewonnen ist.

1.2.2.1. Durch diese Art der Normfindung wird wie bereits bei Kant behauptet, die Religion besser zu verstehen, als sie sich selbst versteht.

1.2.2.2. Das Wesen der Religion ist durch seine normative Funktion ein ausgesprochen religionskritischer Begriff. Dieser Aspekt spiegelt sich insbesondere in Schleiermachers scharfer Kritik am institutionellen Christentum.¹⁰⁹

1.2.2.3. Der normative Begriff des Wesens der Religion liefert zugleich die Grundlage zur Bildung eines hierarchisch gegliederten Stufenmodells der Religionen. Der Rang der jeweiligen Religion wird dabei bestimmt vom mehr oder minder vollkommenen Grad der Realisierung des Wesens der Religion.¹¹⁰ Die christliche Religion bildet die (vorläufige) Spitze dieser Religionshierarchie.

¹⁰⁹ Die religionskritische Komponente ist bei Schleiermacher vor allem in seinem Frühwerk, den *Reden* präsent (vgl. a.a.O., bes. 4. Rede, S. 174ff.). In der späteren *Glaubenslehre* tritt der religionskritische Akzent merklich in den Hintergrund.

¹¹⁰ Schleiermacher nennt im einschlägigen Abschnitt seiner *Glaubenslehre* (Bd. I, § 8, S. 47-55) den Monotheismus und nicht das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl als das entscheidende Kriterium zur Bewertung der Religionen. Der Monotheismus ist indes nur die Verobjektivierung des subjektiven Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit und nicht etwa eine zweite unabhängige Normgröße. Wie alle übrigen dogmatischen Aussagen muß sich auch eine monotheistische Gottesvorstellung aus der "Beschreibung menschlicher Zustände" (ebd., § 30, Abs. 2, S. 177) entwickeln und auf sie zurückführen lassen. Indem nun "der Ausdruck Gott...nichts anderes ist, als nur das Aussprechen des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls" (ebd., § 4, Abs. 4, S. 23) ist das von Schleiermacher angegebene Kriterium des Monotheismus material mit dem zuvor definierten Wesen der Religion identisch.

2. Noch stärker als bei Kant wird die Religion bei Schleiermacher in den Kontext der Anthropologie eingebunden und ausschließlich in anthropologischer Perspektive thematisch.

2.1. Das universale Phänomen Religion wird als eine anthropologische Grundkategorie gedeutet. Mit der inhaltlichen Bestimmung dieser Funktion ist zugleich das Wesen der Religion gefunden.

2.1.1. Die Apologie der Religion stützt sich auf die Möglichkeit, sie auf einen spezifischen Ort in der menschlichen Geistigkeit festzulegen, ihr eine 'eigne Provinz im Gemüte' anzuweisen.

2.1.1.1. Dieser Ort wird von Schleiermacher als 'Gefühl' bestimmt. Einigkeit besteht mit Kant über die Möglichkeit und Notwendigkeit einer anthropologischen Platzanweisung für die Religion. Abgelehnt wird dagegen die Kant'sche Zuordnung der Religion zur Moral.

2.1.2. Die Religion wird damit sowohl in einen geordneten Zusammenhang mit Vernunft und Moral gestellt, als auch von ihnen als selbstständige Größe scharf unterschieden und in ihrer Eigenständigkeit zur Geltung gebracht.

2.2. Die anthropologische Verankerung des Wesens der Religion erklärt die Religion zu einem notwendigen Element des Humanum. Der Mensch bedarf zu seiner vollen Selbstverwirklichung der Religion.

2.2.1. Der Mensch ist wohl notwendig der *homo religiosus*, er ist jedoch keineswegs der souveräne Schöpfer seiner eigenen Religion, sondern findet seine religiöse Anlage immer schon in sich selbst vor.

2.3. Die Fixierung des anthropologischen Ortes der Religion legt den Rahmen fest, in dem sich eine jede mögliche Religion bewegen muß. Das Wesen der Religion ist nicht nur Grund, sondern auch Grenze aller wirklichen Religion.

2.3.1. Die Bestimmung des Wesens der Religion als anthropologischer Grundkategorie erlaubt die Bildung einer vollständigen Typologie von geschichtlich möglicher Religion aufgrund der Erkenntnis der Struktur dieser Kategorie. Jede Religion muß den so ermittelten Strukturen entsprechen (ohne durch sie allerdings vollständig bestimmt zu sein).

3. In Weiterführung der bei Kant eingeleiteten Entwicklung wird der Verschiebungsprozeß von der objektiven zur subjektiven Füllung des Begriffs Religion vorangetrieben und zu einem konsequenten Abschluß gebracht. Religion ist mit 'Frömmigkeit' identisch. Religion definiert sich nicht mehr von ihrem geoffenbarten Gegenstand, sondern vom religiösen Subjekt her.

3.1. Schleiermachers Religionsbegriff vollzieht damit die sachliche Umkehrung der traditionellen theologischen Regel eines Primats der Gotteslehre vor der Lehre vom (glaubenden) Menschen.

3.1.1. Vornehmliches Thema der Theologie ist die mit menschlicher Frömmigkeit identische Religion. Die dogmatischen Lehrinhalte sind sekundäre Reflexionen des subjektiven religiösen Gefühls und müssen jeweils in diesen Ursprung zurück übersetzbar und darin auflösbar sein.

3.2. Die Definition des Wesens der Religion als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl lokalisiert das Zentrum der Religion in der menschlichen Innerlichkeit. Der

Weltbezug der Religion wird in ihre Wesensbestimmung nicht aufgenommen.¹¹¹

3.2.1. Der religiöse Mensch ist nicht der von außerhalb seiner selbst angesprochene, sondern der die Religion in sich selbst vorfindende Mensch.

3.2.2. Diese Konzentration auf die menschliche Innerlichkeit verleiht Schleiermachers Religionsbegriff eine mystische Färbung.

3.3. Die beim Subjekt ansetzende Definition von Religion äußert sich konkret in der Verteidigung und positiven Wertung eines religiösen Individualismus.

3.3.1. Religion wird zur Angelegenheit der 'religiösen Virtuosen', die der institutionellen Kirche als der 'Anstalt für die Lehrlinge der Religion' entwachsen sind.

3.3.2. Der soziale Charakter der Religion wird von Schleiermacher im Rahmen ekklesiologischer Überlegungen eigens hervorgehoben, jedoch deutlich in eine sekundäre Rolle verwiesen. Die Sozialität erhält keine Absicherung in der individualistischen Wesensbestimmung der Religion. Sie ist allgemeines Merkmal menschlicher Geistigkeit, nicht spezifisches Kennzeichen der Religion.

4. Die bereits bei Kant spürbare Tendenz hin zu einem ungeschichtlichen Religionsbegriff wird sachlich beibehalten und in einer neuen Gestalt fortgesetzt.

4.1. Das in allen Religionen sich manifestierende Wesen der Religion wird als das

¹¹¹ Der Weltbezug ist im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit höchstens indirekt mit enthalten, indem sich das religiöse Subjekt im Zusammenschluß mit allem Seienden schlechthin abhängig fühlt (vgl. *Glaubenslehre*, Bd. I, § 4, S. 16-24). Dies ändert jedoch nichts an der Grundthese, der Ort des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls und damit des Wesens der Religion sei ausschließlich in der menschlichen Innerlichkeit zu suchen.

zeitlose und in sich selbst unveränderliche Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit gekennzeichnet.

4.1.1. Für die geoffenbarten Religionen, den Erscheinungsformen des Wesens der Religion, ist der jeweils besondere geschichtliche Ort ohne sachliche Relevanz.

4.1.2. Die Religionen 'erscheinen' wohl notwendig in der Geschichte, ihre Geschichtlichkeit zählt indes nicht zu ihrem Wesen.

Kapitel IV

77

Theologia revelationis versus apologia religionis.

Eine epistemologische Standortbestimmung

"Das theologische Denken empfängt seine Grundformen wie alles ordentliche menschliche Denken durch seinen Gegenstand. Durch ihn überhaupt erst erweckt und ermöglicht, durch ihn in Anspruch genommen, beschäftigt und mit Beschlag belegt, durch ihn gebildet und ausgerichtet wird und ist es...gebundenes, und zwar von außen, durch seinen Gegenstand bestimmtes und gebundenes Denken. Der Gegenstand des theologischen Denkens, von dem es seine Grundformen empfängt, ist aber...Gott selbst in seiner Wahrheit, will sagen: in seiner Offenbarung."¹

Die in Jesus Christus erschienene Selbstoffenbarung Gottes, wie sie in den biblischen Urkunden und der kirchlichen Verkündigung bezeugt wird, ist nach Barths Auskunft in den Prolegomena zur *Kirchlichen Dogmatik*² der absolute Ausgangspunkt christlicher Theologie und zugleich ihr Ziel und ihre Grenze. Diese Grundüberzeugung Barths, die bereits oben in Kapitel II (S. 32ff.) als der eigentliche Angelpunkt seiner Zurückweisung des liberalen Religionsverständnisses identifiziert wurde, gilt es nun in diesem Kapitel etwas eingehender zu explizieren.

Gottes Offenbarung ist der absolute Ausgangspunkt theologischer Erkenntnis insofern sie das vorfindliche Maß ist, an dem die kirchliche Verkündigung auf ihre Sachgemäßheit hin zu prüfen ist. "Sie hat dieses Maß, an dem sie mißt nicht erst zu finden...sie versteht es mit der christlichen Kirche als gegeben".³ Diese absolute Gegebenheit ihres Erkenntnisgegenstandes macht

¹ K. Barth, *Die Grundformen des theologischen Denkens*, in: *Theologische Fragen und Antworten*, Zollikon/Zürich, 1957, S. 282-290, S. 283/284.

² Vgl. bes. *KD* I, S. 10ff.; S. 23ff.; II, S. 4ff.

³ *KD* I, S. 10. Angesichts dieser Aussage und der eingangs zitierten Äußerung Barths könnte es scheinen, als sei die "kirchliche Verkündigung" und nicht die Offenbarung der unmittelbare Gegenstand theologischer Erkenntnis. Dies ist in formaler Hinsicht auch durchaus zutreffend (vgl. *KD* I, S. 1ff.; 73ff.). Da Theologie als die selbstkritische Funktion der Kirche jedoch die Aufgabe hat die kirchliche Verkündigung "am Maßstab ihres eigenen (Forts...)

Theologie zu einer "positiven" Wissenschaft im strengen Sinn.⁴

Rein formal gesehen setzt Barth mit dieser Betonung der Vorgegebenheit des theologischen Erkenntnisgegenstandes scheinbar die von Schleiermacher angesetzte Linie weiter fort. Wie im vorangehenden Kapitel III (s. o., S. 60) deutlich wurde, hatte auch Schleiermacher die Theologie eindeutig den positiven Wissenschaften zugeordnet, ihre Aufgabe also rein funktional bestimmt. In der Tat besteht an dieser Stelle auf den ersten Blick eine geradezu verblüffende Übereinstimmung zwischen Barth und seinem neuprotestantischen Vorgänger: In der *Enzyklopädie* hatte Schleiermacher erklärt, Theologie gehöre zum Kreis derjenigen Wissenschaften, die "zur Lösung einer praktischen Aufgabe erforderlich sind"⁵ und in der *Glaubenslehre* dann präzisierend hinzugefügt, daß "das dogmatische Verfahren sich ganz auf die Verkündigung bezieht und nur um ihretwillen besteht".⁶ In erstaunlicher Anlehnung an diese Vorgabe definiert Barth die Aufgabe der Dogmatik als "Kritik und Korrektur der Rede von Gott nach Maßgabe des der Kirche eigenen Prinzips. Theologie ist diejenige Wissenschaft, die sich diese und nur diese Aufgabe stellt".⁷ Fast in direkter Parallele zu Schleiermacher erklärt Barth im gleichen ersten Teilband seiner *Kirchlichen Dogmatik*: "...die kirchliche Verkündigung und nicht die Dogmatik ist in der Kirche unmittelbar zu Gott. Sie muß notwendig sein, die Dogmatik nur um

3(...Forts.)

Seins, d.h. der göttlichen Offenbarung, zu messen" (*KD* I, S. 27; cf. S. 263; 280), ist die Offenbarung ihr eigentlicher -wenn auch stets unverfügbarer- materialer Erkenntnisgegenstand (vgl. *KD* I, S. 83ff.; 280; cf. *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, S. 94).

⁴ Vgl. K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, S. 19; vgl. auch die wissenschaftstheoretischen Erwägungen Barths in seinem 1936 gehaltenen Vortrag *Die Grundformen des theologischen Denkens*, S. 282-290 und die einleitenden Überlegungen in der Vorlesungsreihe zum Abschluß seiner akademischen Laufbahn (*Einführung in die Evangelische Theologie*, Zürich, 1962, S. 1ff.).

⁵ F. Schleiermacher, *Enzyklopädie*, § 1, S. 1.

⁶ F. Schleiermacher, *Glaubenslehre*, § 19, Abs. 1, S. 119.

⁷ *KD* II, S. 5.

ihretwillen".⁸

Die Parallele zwischen Barth und Schleiermacher erschöpft sich indes in dieser formalen Auskunft Theologie sei positive Wissenschaft, ihr Erkenntnisgegenstand sei also ein vorfindliches Datum. In materialer Hinsicht besteht zwischen beiden Ansätzen ein scharfer Gegensatz. Während Schleiermacher dieses vorfindliche Datum der Theologie, wie im zurückliegenden Kapitel III (s. o., S. 57ff.) deutlich wurde, mit der Frömmigkeit oder Religiosität des Subjekts, also einem menschlichen Bewußtseinsinhalt identifiziert, hält Barth die Offenbarung selbst für das dem theologischen Denken schlechthin vorgegebene Faktum. Der von Schleiermacher gewählte Ausgangspunkt bei einem menschlichen Bewußtseinsinhalt, von dem allenfalls sekundär auf die Offenbarung zurückgeschlossen werden kann und der sich zudem mit den übrigen Inhalten menschlichen Bewußtseins in eine geordnete Beziehung bringen läßt, wird von Barth energisch abgelehnt. Die Offenbarung selbst und nicht etwa ein Offenbarungserlebnis ist für ihn der primäre Erkenntnisgegenstand der Theologie. Die "Offenbarung, das Handeln Gottes selbst in seinem Wort und durch seinen Geist" ist die einzige und hinreichende "Voraussetzung"⁹ von der her sich Theologie formal konstituiert und material definiert. Sie ist die unableitbare 'Gegebenheit', mit der die theologische Arbeit schlechthin zu beginnen hat.

Angesichts dieser Ausgangsbasis wird allmählich verständlich, weshalb Barth in *KD17* für die "Freiheit der unbedingten Sachlichkeit"¹⁰ der Theologie plädiert und dies mit der zentralen Stellung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus gleichsetzt. Wo Theologie sich *apriori* von der Offenbarung als ihrem

⁸ Ebd., S. 89. Barth ist sich der sachlichen Nähe zu Schleiermacher in diesem Punkt offenbar bewußt und hält dies für so bedrohlich, daß er sich von einer möglichen Identifizierung ausdrücklich abgrenzt (vgl. *KD12*, S. 909).

⁹ K. Barth, *Offenbarung, Kirche, Theologie*, in: *Theologische Fragen und Antworten*, Zollikon/Zürich, 1957, S. 158-184, S. 176.

¹⁰ *KD17*, S. 319.

hinreichenden Seins- und Erkenntnisgrund her definiert, ist sie natürlich nur dort bei ihrer Sache, wo sie sich um eben die Erkenntnis und Explikation von Gottes Offenbarung bemüht und allein darauf beschränkt!

Diese Bestimmung der Offenbarung als einzig legitimem Erkenntnisgegenstand aller theologischen Arbeit hat natürlich gravierende Konsequenzen für das theologische Selbstverständnis. Das bei Schleiermacher als zentral erkannte apologetische Interesse den theologischen Erkenntnisgegenstand vor dem Forum der übrigen Wissenschaften zu rechtfertigen und so Theologie in eine geordnete Beziehung zu ihnen zu setzen (s. o., Kap. III, S. 60ff.) ist für Barth nicht nur völlig verschwunden, sondern wird als unnötig zurückgewiesen. Theologie ist bei Barth aufgrund ihrer exklusiven Bezogenheit auf die Offenbarung zu einer positiven Wissenschaft im absoluten Sinn geworden. Sie bedarf keiner wissenschaftstheoretischen Begründung und Einordnung, weil sie sich ausschließlich als Funktion ihres Erkenntnisgegenstandes begreift, der unbegründbar schlechthin mit sich selbst anfängt. Schleiermachers Versuch den theologischen Erkenntnisgegenstand mit Hilfe eines Wesens der Religion im Kreis der Religionswissenschaft und Religionsphilosophie salonfähig zu machen ist für Barth deshalb ein unsachgemäßes Unternehmen. 'Sachgemäßes' theologisches Denken hat seinem Erkenntnisgegenstand der Offenbarung Gottes bereits in methodologischer Hinsicht zu entsprechen, d.h. sich streng auf dessen 'Gegebenheit' zu verlassen und aus diesem Grund jeglichen Versuch seiner wissenschaftstheoretischen Einbindung zu unterlassen!

Barths Verständnis von Offenbarung geht nun allerdings noch einen wesentlichen Schritt über deren faktische Gegebenheit für die Theologie hinaus. Die der eigentlichen Erkenntnis vorauslaufende Selbstbesinnung einer Wissenschaft auf ihren Gegenstand, gekoppelt mit der Intention sich auf das so abgesteckte Terrain zu beschränken, würde Theologie ja noch keineswegs

wesentlich von anderen positiven Wissenschaften unterscheiden.¹¹ Die Ermahnung sich der eigenen Sache zu widmen, scheint nur allzu notwendig und legitim, zumal wenn an die eigene Adresse gerichtet! Läge die Ermittlung eines Wesens der Religion nur außerhalb des theologischen Aufgabenbereichs, so wäre dieses Konzept allenfalls überflüssig, nicht aber als gefährliche Verirrung zu bekämpfen. Die Wucht von Barths Attacke des neuprotestantischen Religionsverständnisses im Namen der Offenbarung scheint indes über den bloßen Appell, der Dogmatiker solle bei seinen theologischen Leisten bleiben, auf eine tiefere Dimension hinzuweisen.

Diese Dimension des Barth'schen Offenbarungsbegriffs läßt sich wohl am besten als dessen materiale Vorgegebenheit charakterisieren. Offenbarung ist nicht nur der rein faktische Erkenntnisgegenstand der Theologie, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht die "konkrete Bindung, in der die Theologie zu arbeiten hat".¹² Barth erläutert diesen Aspekt wenige Seiten später höchst eindrucklich. Theologisches Denken hat danach zu beginnen mit der "Erkenntnis und Anerkennung", daß "in Jesus Christus ein für allemal und in jeder Hinsicht die Entscheidung gefallen ist über den Menschen, daß eben Jesus Christus sein Herr ist, auf daß er, der Mensch, sein eigen sei und in seinem Reich unter ihm lebe und ihm diene, und also darin, daß er nicht sein, sondern Jesu Christi Eigentum ist, seinen einigen Trost habe im Leben und im Sterben".¹³ Barth behauptet, es werde "theologisch nicht ernsthaft und also gar nicht von Offenbarung geredet", wo von dieser materialen Anerkennung der Offenbarung "auch nur um Nagelsbreite abgewichen wird"; die Offenbarung werde geradezu "geleugnet, wo sie als

¹¹ Vgl. K. Barth, *Die Grundformen des theologischen Denkens*, S. 284.

¹² *KD17*, S. 305.

¹³ *Ebd.*, S. 318.

problematisch behandelt wird".¹⁴

Diese Haltung ist zweifellos von dem Verhältnis anderer positiver Wissenschaften zu ihrem jeweiligen Erkenntnisgegenstand wesentlich verschieden. Als epistemologische Ausgangsposition wird hier gerade nicht der neuzeitliche cartesische Zweifel gefordert, sondern die bedingungslose Anerkennung der Wahrheit des Erkenntnisgegenstandes vor aller Erkenntnisbemühung zur unerläßlichen Voraussetzung der Erkenntnis erklärt. Im Gegensatz zu anderen Wissenschaften steht für die Theologie nicht das Prinzip der Skepsis, sondern der Glaube am Anfang aller Erkenntnis. Theologie rechnet nach Barth also nicht lediglich mit der Offenbarung als ihrem formalen Erkenntnisobjekt, sondern zugleich mit ihrer unbedingten Wahrheit!

Dem kritischen Beobachter muß sich natürlich sofort die Frage nach der Legitimation dieser Identifikation von Offenbarung und Wahrheit als Voraussetzung theologischer Erkenntnis stellen, eine Frage die auch Barth selbst natürlich nicht entgangen ist: "Man fragt uns: woher wir diese Voraussetzung haben?".¹⁵

In der Frühphase seiner Theologie, insbesondere seinem *Römerbrief*, argumentiert Barth an dieser Stelle rein deduktiv. Die Begründung der materialen Vorgegebenheit der Offenbarung fällt hier mit der Definition des Offenbarungsbegriffs selbst zusammen. Die Rede von einer 'zweifelhaften Offenbarung' wäre dabei etwa dem inneren Widerspruch eines 'hölzernen Eisens' analog. Die eben zitierte These Barths in *KD* 17, Offenbarung werde 'geleugnet, wo sie als problematisch behandelt wird', spiegelt diesen frühen Offenbarungsbegriff noch deutlich wieder.

Dieses Verfahren ist durch seine zirkuläre Anlage gegen Einwände von außen zwar weitgehend gewappnet, es muß sich jedoch zwangsläufig dem bereits

¹⁴ Ebd., S. 322.

¹⁵ *KD* 12, S. 6.

oben in Kapitel II (s. o., S. 34) erwähnten Vorwurf des Offenbarungspositivismus aussetzen. Dieser Offenbarungsbegriff macht Theologie zu einem geschlossenen System ohne Kommunikationsmöglichkeit. Eine solche 'Festungsmentalität' wird Barth etwa von seinem Kritiker B. Blanshard vorgeworfen: "He chose his own ground and for the most part refused to meet his critics on ground, where he would be at a disadvantage".¹⁶

Im Lauf seiner theologischen Entwicklung entfernt Barth sich allerdings zunehmend von dieser deduktiven Schlußweise und verweist zur Begründung der materialen Vorgegebenheit der Offenbarung auf deren konkreten Inhalt als Anspruch Gottes in Jesus Christus an den Menschen. Gottes Offenbarung heißt: "Gott offenbart sich als der Herr"¹⁷ und ist also inhaltlich die in die Entscheidung stellende und Gehorsam fordernde Anrede an den Menschen.

Die Legitimation dieses Anspruchs ist dabei nicht von einem Standort außerhalb der Offenbarung zu überprüfen. Gottes Offenbarung und ihr Inhalt als Gottes Herrschaft ist nach Barth "als ein analytisches Urteil zu verstehen. Die Unterscheidung von Form und Inhalt kann man auf den biblischen Offenbarungsbegriff nicht anwenden. Es ist also, wo nach der Bibel Offenbarung Gottes Ereignis ist, keine zweite Frage, welches denn nun ihr Inhalt sein möchte".¹⁸ Ein externes Kriterium der Berechtigung jenes Gehorsam fordernden Anspruchs der Offenbarung – etwa die menschliche Vernunft¹⁹ oder die religiöse Erfahrung–

¹⁶ B. Blanshard, *Reason and Belief*, London, 1974, S. 295.

¹⁷ *KD* I, S. 323; cf. S. 404ff.

¹⁸ *KD* I, S. 323.

¹⁹ Barths Ablehnung der menschlichen Vernunft als Richtinstanz der Offenbarung rechtfertigt unseres Erachtens allerdings nicht den Vorwurf sein Offenbarungsbegriff sei irrational. Dieser Vorwurf, der etwa von B. Blanshard erhoben wird (vgl. *Reason and Belief*, S. 288–319) setzt voraus, daß Offenbarung einen der Vernunft widersprechenden Inhalt besitze, während Barth mehr in der Richtung argumentiert, Offenbarung liege jenseits des Bereichs menschlicher Vernunft und schaffe erst ihre eigene Erkenntnismöglichkeit. Die Erkenntnis der Offenbarung besteht für Barth zudem nicht im Inhalt von dogmatischen Sätzen, die prinzipiell falsifizierbar wären (vgl. *KD* I, S. 25), sondern hat den Charakter eines in der Freiheit Gottes begründeten Ereignisses (vgl. *KD* I, S. 16ff.).

wird von Barth strikt abgewiesen. Offenbarung, die des Echtheitsstempels der menschlichen Vernunft oder Erfahrung bedürfte, wäre nicht wirklich Offenbarung Gottes.

Diese inhaltliche Begründung der materialen Vorgegebenheit der Offenbarung ist in *KD17* bereits unverkennbar vorhanden. Das oben (S. 81) angeführte Zitat betont sowohl den Aspekt des unbedingten Anspruchs, als auch die christologische Füllung dieses Anspruchs in Barths Offenbarungsbegriff.²⁰ Die frühere deduktive Begründung ist indes sichtlich noch nicht völlig überwunden.

Unabhängig von der Begründung ist für Barth jedoch ausgemacht: Offenbarung ist für das theologische Denken im strengen Sinn selbstevident. Ein Rekurs auf ein außerhalb ihrer selbst gelegenes Kriterium ist formal (weil Offenbarung Gottes) und material (weil absoluter Anspruch) unmöglich gemacht. Die Wahrheit dieses Anspruchs ist abgesehen von seiner Anerkennung schlechterdings nicht einsehbar. Die Entscheidung der Anerkennung der Wahrheit der Offenbarung ist daher keine rational zu begründende Entscheidung, weil ihr Grund ausschließlich im inhaltlichen Anspruch der Offenbarung selbst zu suchen ist. Dies bedeutet jedoch, der theologische Erkenntnisgegenstand ist nur zugänglich auf der Grundlage seiner gehorsamen Anerkennung und unter Voraussetzung des von ihm selbst bewirkten Glaubens.

Dieses Postulat einer materialen Abhängigkeit aller Erkenntnis der Offenbarung von dem durch die Offenbarung erst ermöglichten Glauben hat Barth zwischen der ersten und zweiten Auflage seiner Prolegomena zur Dogmatik in seiner bereits erwähnten berühmten Studie zu Anselm von Canterburys

²⁰ Vgl. R. Gruhn, *Religionskritik als Aufgabe der Theologie. Zur Kontroverse 'Religion statt Offenbarung'*, in: *EvTh*, 39, 1979, S. 234-255, S. 251. Gruhn übersieht allerdings, daß Barth in *KD17* zumindest partiell seinem früheren Offenbarungsverständnis verhaftet ist, wie in den folgenden Kapiteln dieser Untersuchung zu zeigen sein wird.

ontologischem Gottesbeweis²¹ entwickelt und begründet. Diese Monographie, die J. McIntyre als "a work of paramount importance for any examination of Karl Barth's own works and of his own methodology"²² bezeichnet, darf sicher zu Recht als der Schlüssel zu Barths Offenbarungsverständnis und der aus ihm erwachsenden theologischen Epistemologie gelten.²³

Im Zentrum der Überlegungen Barths steht Anselms Formel *fides quaerens intellectum*. Barth sieht in dieser Formel²⁴ die Beschreibung eines

²¹ K. Barth, *Fides quaerens intellectum*. Eine gute Zusammenfassung von Barths Studie findet sich bei A. C. McGill, *Recent Discussions of Anselm's Argument*, in: *The Many-Faced Argument. Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*, ed. J. Hick/A. C. McGill, London, 1968, S. 93-100.

²² J. McIntyre, *St. Anselm and his Critics. A Re-Interpretation of the Cur Deus Homo*, Edinburgh/London, 1954, S. 25.

²³ Vgl. K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, Vorw. z. 2. Aufl., S. 10.

²⁴ Angesichts der wichtigen Implikationen für Barths Religionsverständnis ist an dieser Stelle auch kurz die Frage nach der Stichhaltigkeit seiner Anselminterpretation aufzuwerfen. In der einschlägigen Literatur wird Barth meist bescheinigt der Anselmforschung entscheidende neue Denkanstöße geliefert zu haben (vgl. A. Stolz, *Anselm's Theology in the Proslogion*, in: *The Many Faced Argument. Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*, ed. J. Hick/A. C. McGill, London/Melbourne, 1968, S. 183-206; J. McIntyre, *St. Anselm and his Critics*, S. 32). Diese positive Würdigung ist jedoch in der Regel mit einer umfassenden Kritik an seiner Anselmexegese im Einzelnen gepaart. Barths Auslegung ist in Hinsicht auf die in unserem Zusammenhang besonders wichtige Frage nach einer apologetischen Funktion der Theologie unseres Erachtens kaum überzeugend. Eine apologetische Intention Anselms wird von Barth strikt verneint (Vgl. *Fides quaerens intellectum*, S. 60ff.). Dies steht jedoch sowohl im (1) formalen (vgl. Anselms Einbeziehung des *insipiens* in den Beweisgang) als auch (2) materialen Widerspruch (vgl. Anselms vom *insipiens* denkbare Formel *aliquid quo nihil maius cogitari possit*) zum Text des *Proslogion*. Ad (1): Die Behauptung Barths Anselm setze beim *insipiens* einen 'impliziten Glauben' voraus (vgl., ebd., S. 67) hat keinen Anhalt im Text des *Proslogion*. Ad (2): Barths These das *aliquid quo nihil maius cogitari possit* sei "ein geoffenbarter Gottesname" (ebd., S. 81; cf. S. 113) ist schlicht in Anselms Beweis hineingelesen und verkennt die eigentliche Schärfe und Stoßrichtung der auf dieser Formel aufbauenden Schlußkette. Die Auffassung, es handle sich hier um ein moralisches "Verbot" (ebd., S. 81; cf. 113) widerspricht bereits dem Wortlaut der Anselm'schen Formulierung (*possit!*) (cf. H. Ott, *Die Grundbewegung des Glaubens an den lebendigen Gott. Ein Versuch über die Apologetik im Blick auf Anselm von Canterbury*, in: *ThZ*, 45, 1989, S. 261-266, S. 264). Barths Interpretation, das *intelligere* sei ein das *credere* nicht wesentlich berührendes Geschehen (ebd., S. 7; 18) muß die Motivation Anselms eigentümlich dunkel und undurchsichtig erscheinen lassen. Für eine ausführlichere Kritik der Anselminterpretation Barths vgl. R. D. Shofner, *Anselm Revisited. A Study of the Role of the Ontological Argument in the Writings of Karl Barth and Charles Hartshorne*, Leiden, 1974; R. A. Herrera, *Anselm's Proslogion. An Introduction*, Washington D.C., 1979, S. 43ff.; J. McIntyre, a.a.O., S. 24-38; 50; R. Campbell, *From Belief to Understanding. A Study of Anselm's Proslogion Argument on the Existence of God*, Canberra, 1976, S. 126ff.; 196f.; A. C. McGill, *Recent Discussions of Anselm's Argument*, S. 42ff.; 56-64; 93-102. Eine Reihe dieser Kritiker hat Barth unseres Erachtens zu Recht vorgeworfen, er lese vorwiegend seine eigenen Gedanken in Anselm hinein, statt wirklich überzeugende Exegese zu betreiben (vgl. J. McIntyre, a.a.O., S. 25; A. C. McGill, a.a.O., S. 62). Barth selbst gesteht, seine Darstellung Anselms begründe den "naheliegenden Verdacht", er habe "in den Denker des (Forsts...)"

Erkenntnisprozesses, der ausgehend von dem von der Offenbarung selbst hervorgerufenen Glauben der inneren Struktur dieses Glaubens verstehend nachdenkt. Dieser Erkenntnisprozeß ist Sinn und Ziel aller Theologie. Das *intelligere* deutet Barth als ein dem Glauben folgendes, auf ihn bezogenes und von ihm begrenztes Erkennen. Der Glaube, verstanden als die gehorsame Anerkennung der Offenbarung, ist keineswegs das Ziel, sondern "vielmehr Voraussetzung aller theologischen Forschung".²⁵

Die Dependenz von *fides* und *intelligere* verläuft dabei strikt eingleisig. Der glaubende Bezug zur Offenbarung geht dem noetischen Bezug immer mit Notwendigkeit voraus und ist geradezu dessen Bedingung. Nach Barths Auskunft können deshalb die "Wirkungen des *intelligere* auf keinen Fall eine Existenzfrage für den Glauben bedeuten".²⁶

Aus welchem Grund ist theologische Erkenntnis nun aber eigentlich mehr als ein müßiger Zeitvertreib, wenn doch "Anfang und Ende des *intelligere* im Glauben schon gegeben"²⁷ sind? Die naheliegende Erklärung, die theologische Erkenntnisbemühung solle den Glauben an die Offenbarung rational einsichtig und nach außen hin kommunikabel zu machen, wird von Barth scharf abgewiesen. Barth hält strikt an seiner Ausgangsthese fest, das *intelligere* sei ausschließlich an die *fides* gebunden und dürfe deshalb nicht als Instrument zur Verteidigung

24 (...Forts.)

11. Jahrhunderts dies und das hineingelesen" (*Fides quaerens intellectum*, Vorw. z. 1. Aufl., S. VIII; vgl. Vorw. z. 2. Aufl. (Zollikon/Zürich, 1958), S. 10 und den selbstkritischen Kommentar in *Karl Barth's Table Talk*, ed. J. D. Godsey, Edinburgh/London, 1957, S. 44f., [im folg. abgek.: *Table Talk*]). Wie immer es sich mit dem Gewicht von Barths Beitrag zur Anselmforschung verhalten mag, so ist doch Anselm als der Katalysator in der Entwicklung von Barths eigener theologischer Epistemologie von ausschlaggebender Bedeutung (vgl., R. D. Shofner, a.a.O., S. 27ff.; A. C. McGill, a.a.O., S. 61). Barth ist mit seiner Interpretation Anselm selbst nicht immer gerecht geworden, er hat jedoch in der Auseinandersetzung mit diesem frühmittelalterlichen Denker zweifellos zu seinem eigenen Offenbarungsverständnis und der ihm entsprechenden theologischen Epistemologie gefunden.

²⁵ K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, S. 8.

²⁶ Ebd., S. 7.

²⁷ Ebd., S. 18.

des Glaubens gegen den eigenen oder fremden Unglauben eingesetzt werden: "Der Zweck der Theologie kann nicht der sein, die Menschen zum Glauben zu führen, aber auch nicht der, sie im Glauben zu bestärken, ja nicht einmal der, ihren Glauben vom Zweifel zu befreien".²⁸ So drastisch diese These auch klingen mag, sie ist eine direkte und folgerichtige Konsequenz aus Barths Verständnis von Offenbarung!

Zur Legitimation und Funktionsbestimmung der Theologie verweist Barth auf einen dem Glauben selbst keimhaft innewohnenden Drang zum denkenden Nachvollzug der ihn begründenden Offenbarung Gottes. Nicht etwa ein von außen an den Glauben herangetragener Zweifel, sondern "mein Glaube selbst und als solcher ist mir Aufruf zum Erkennen".²⁹ Theologische Erkenntnis ist mit anderen Worten selbst eine Funktion des Glaubens:³⁰ "Das *quaerere intellectum* ist der *fides immanent*".³¹

Mit dieser Auskunft, das *quaerere intellectum* sei gewissermaßen ein Appendix, den der Glaube aus sich heraussetzt, ergibt sich nun allerdings die Frage, worin sich das *intelligere* von der *fides* überhaupt unterscheidet. Eine kritische, also die Offenbarung prüfende Funktion der Theologie scheidet nach dem Gesagten ebenso aus, wie eine den Horizont des Glaubens erweiternde Funktion theologischer Erkenntnis. Mit der Zurückweisung dieser beiden Alternativen bleibt für Barth nur eine Möglichkeit offen: "Nur um das Begehen der Mittelstrecke zwischen der stattgefundenen Kenntnisnahme und derebenfalls schon stattgefundenen Bejahung kann es sich also handeln, wenn *fides quaerit*

²⁸ Ebd., S. 7; cf. S. 64ff.

²⁹ Ebd., S. 8.

³⁰ Diese aus dem Anselmstudium erwachsene Einsicht Barths spiegelt sich deutlich in der gesamten Anlage seiner Dogmatik. Er betont in den Prolegomena die dogmatische Erkenntnisbemühung setze "den christlichen Glauben voraus" (KD I, S. 16) und sei somit notwendig "eine Funktion der christlichen Kirche" (ebd.). Das Gewicht dieser Einsicht ist nicht zuletzt an Barths Wahl des Titels *Kirchliche Dogmatik* abzulesen!

³¹ K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, S. 6.

intellectum".³² Theologische Erkenntnis fügt mit anderen Worten quantitativ und qualitativ nichts zu der bereits zuvor im Glauben vollzogenen Anerkennung der Offenbarung hinzu. Sie ist "nichts anderes als eine Fortsetzung und Explikation jener Bejahung des *Credo* der Kirche, die im Glauben selber implizit schon vollzogen ist".³³

Theologische Erkenntnis kann also nach Barth nicht mehr beanspruchen wollen, als eine Entfaltung der Anerkennung der Offenbarung zu sein. Konkret wird in ihrem Vollzug nicht der äußere Grund dieses Glaubens an die Offenbarung aufgedeckt oder gar nachgeliefert, sondern lediglich der Zusammenhang der einzelnen Glaubensinhalte ans Licht gehoben. Die Suche nach der Möglichkeit der Offenbarung liegt außerhalb der Grenze theologischer Befugnis und Aufgabenstellung. Theologie hat sich ausschließlich um die "Feststellung der inneren Notwendigkeit"³⁴ des Glaubens zu bemühen.

Mit dieser Feststellung schließt sich Barths Argumentationsgang: der allein von der Offenbarung ins Leben gerufene Glaube ist nicht nur von der theologischen Erkenntnis unabhängig, sondern theologische Erkenntnis, als der immanente Erkenntnisprozeß von Glauben zu Glauben, ist selbst eine Funktion dieses Glaubens und partizipiert damit notwendig selbst am Glaubensakt. Barth erklärt ganz folgerichtig: "Ein Modus der Offenbarung ist offenbar auch das *intelligere*".³⁵

Die Bestimmung theologischer Erkenntnis als eines Modus der Offenbarung wirft nun allerdings die gravierende Frage nach der Möglichkeit der subjektiven Einsicht in den Erkenntnisakt selbst auf. Barth gibt die traditionelle Auskunft,

³² Ebd., S. 17/18; cf. S. 37.

³³ Ebd., S. 19; cf. S. 20; 37; *KD* II, S. 5; 16.

³⁴ Ebd., S. 21.

³⁵ Ebd., S. 47.

Erkenntnis sei dort Ereignis, wo sich *intellectus* und *res* entsprechen. Die *res* ist jedoch in diesem speziellen Fall die Offenbarung selbst, die nur im Glauben anerkannt, deren innere Begründung dem Theologen indes grundsätzlich entzogen bleibt. Die Offenbarung ist nun aber nicht nur der Gegenstand der Erkenntnis, sondern gleichzeitig die Wirkursache der Entsprechung von Erkennen und Erkanntem. Dieses Ereignis ist damit als ein Modus der Offenbarung einer rationalen Verifikation ebenso entzogen, wie der Grund des Erkenntnisinhalts selbst. Das Ereignis der Korrespondenz von *intellectum* und *res*, also der Erkenntnisakt ist mithin dem Erkennenden nicht einsichtig. Barth gesteht in der Tat ein, daß das Ereignis der Erkenntnis, der wirkliche Eintritt der Entsprechung von *intellectus* und *res* "letztinstanzlich natürlich in Gott...verborgen ist und verborgen bleibt".³⁶

Theologische Erkenntnis unterscheidet sich demnach von aller übrigen Erkenntnis nicht zuletzt darin, daß die Einsicht in ihr Ereignis dem Erkennenden selbst entzogen bleibt, weil die Deckung von Erkennen und Erkanntem allein vom Erkenntnisgegenstand abhängt. Das Ereignis des Erkenntnisaktes ist mit anderen Worten selbst Werk der Offenbarung und damit Gegenstand des Glaubens. Das theologische Postulat einer materialen Vorgegebenheit der Offenbarung läuft somit notwendig auf eine streng zirkuläre, ganz von der göttlichen Offenbarung umschlossene Erkenntnisbeziehung hinaus. Offenbarung ist nicht allein der exklusive Erkenntnisinhalt, sondern liefert zugleich das Erkenntnismedium und schafft die Erkenntnismöglichkeit im Subjekt. In dogmatischer Sprache ausgedrückt: "Gott offenbart sich. Er offenbart sich durch sich selbst. Er offenbart sich selbst".³⁷ Ganz auf dieser Linie erklärt Barth in *KD* 17, daß das Ereignis der Offenbarung "einen in sich geschlossenen Kreis darstellt, daß nicht nur das Objektive [i.e. die *res*], sondern auch das Subjektive [i.e. das *intelligere*]

³⁶ Ebd., S. 27.

³⁷ *KD* I, S. 312.

in der Offenbarung, nicht nur ihre Aktualität, sondern auch ihre Potentialität das Sein und Handeln des sich offenbarenden Gottes selbst und ganz allein ist".³⁸

Damit wird also die Vorstellung scharf zurückgewiesen, die subjektive Seite der Offenbarung sei die Aktualisierung eines anthropologischen Potentials, um dessen Aufweis und Explikation die Theologie sich zu bemühen hätte. Diesen Standpunkt vertritt Barth besonders energisch in seinem berühmten Streit mit Emil Brunner um die Zulässigkeit eines sog. *Anknüpfungspunktes*.³⁹ Barth argumentiert gegen Brunner der Mensch sei in keinerlei Weise zur Erkenntnis der Offenbarung prädisponiert. Er könne Offenbarung nur dort erkennen, wo die Offenbarung ihn zuvor mit der Möglichkeit der Erkenntnis ihrer selbst ausrüstet: "Der Heilige Geist...bedarf keines Anknüpfungspunktes, als dessen, den er selbst setzt".⁴⁰ Es ist der Theologie grundsätzlich verwehrt sich vor der Beschäftigung mit ihrem eigentlichen Erkenntnisgegenstand, der Offenbarung Gottes, auf die Suche nach dessen anthropologischem Ermöglichungsgrund zu begeben, weil "die Offenbarung selbst und von sich aus den nötigen 'Anknüpfungspunkt' im Menschen schafft".⁴¹ Das theologische Erkenntniskriterium ist also unmittelbar an den theologischen Erkenntnisgegenstand gebunden, ja es erwächst geradezu aus ihm.⁴²

Bereits zu Beginn dieses Kapitels (s. o., S. 80) wurde angedeutet, daß der Barth'sche Offenbarungsbegriff eine apologetische Funktion der Theologie überflüssig macht. Angesichts der skizzierten Epistemologie, die Barth aus

³⁸ KD17, S. 305.

³⁹ Vgl. die auf dem Höhepunkt dieser Auseinandersetzung verfaßte Schrift Brunners, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth* (2. Aufl., Tübingen, 1935) und die äußerst scharfe Erwiderung Barths *Nein! Antwort an Emil Brunner* (TEH, 14, 1934).

⁴⁰ K. Barth, *Nein!*, S. 56.

⁴¹ KD I, S. 28.

⁴² Vgl. ebd., S. 201.

seinem Offenbarungsbegriff ableitet, ist nun allerdings unmittelbar einsichtig, daß er jegliche theologische Apologetik nicht nur für überflüssig, sondern für unerlaubt und gefährlich halten muß. Ein "verantwortliches und gegenwärtiges...theologisches Denken" hat sich nicht etwa durch eine rationale Erklärung über sein besonderes Erkenntnisobjekt im Kreis der Wissenschaften zu rechtfertigen, sondern "damit auszuweisen, daß es sich über die Begründung seines Grundes, über Fragen wie: ob Gott ist, ob es eine Offenbarung gibt u.s.w. in keine Diskussion einläßt".⁴³ Nach Barths Auffassung müßte die Theologie "schon aufhören Theologie zu sein, wenn sie sich selbst rechtfertigen wollte und könnte".⁴⁴ Diese Auskunft ist durchaus konsequent, wenn die Bedingung der Möglichkeit theologischer Erkenntnis ganz von ihrem Erkenntnisobjekt, der Offenbarung Gottes, abhängt.

Theologie darf deshalb niemals in direktem Sinn Apologetik betreiben, sondern sie kann allenfalls im Vollzug ihrer Aufgabe, dem Nachdenken der Offenbarung Gottes, indirekt auch zur Apologetik werden. Dieses Ereignis ist jedoch nicht das Ergebnis der Bemühung des Theologen, sondern ganz und gar das Werk der Offenbarung selbst. Diese nach Barth allein "wirksame Apologetik und Polemik des Glaubens gegen den Unglauben" ist immer eine von der Theologie "ungewollte (unmöglich zu wollende! schlechthin ereignishaft!), die dann stattfand, wenn Gott sich selbst zum Zeugnis des Glaubens bekannte".⁴⁵ Die dogmatische Bemühung hat sich strikt auf die gehorsame Anerkennung der Offenbarung Gottes und ihren denkenden Nachvollzug zu beschränken. In Hinsicht auf ihre Intention gilt deshalb die Prämisse: "Apologetik und Polemik

⁴³ KD I, S. 28.

⁴⁴ K. Barth, *Offenbarung, Kirche, Theologie*, S. 176.

⁴⁵ KD I, S. 29.

können nur Ereignis, sie können nicht Programm sein".⁴⁶ Sobald Theologie ein offen apologetisches Interesse verfolgt, hat sie nicht nur den ihr zukommenden Aufgabenbereich verlassen, sondern sich des Ungehorsams der Offenbarung Gottes gegenüber schuldig gemacht, denn dieses Anliegen ist letztlich geboren aus der Sorge, die Offenbarung Gottes bedürfe einer anderen Rechtfertigung und Begründung, als ihrer Selbstrechtfertigung und Selbstbegründung. Theologie bringt mit ihrem apologetischen Interesse mit anderen Worten den geheimen Zweifel an Gottes Offenbarung zum Ausdruck und suspendiert dadurch ihre eigene Existenzberechtigung.

Angesichts dieses theologischen Selbstverständnisses ist offenkundig, weshalb Barth sich gegen das neuprotestantische Programm einer Suche nach einem Wesen der Religion so energisch zur Wehr setzt. Der Versuch einer Bestimmung des Wesens der Religion ist geradezu der Inbegriff der von Barths Offenbarungsverständnis her unmöglichen, weil die Aufgabe der Theologie grundsätzlich mißverstehenden Haltung. Wie im vorangehenden Kapitel deutlich wurde, ist Schleiermachers Religionsbegriff der konzentrierte Ausdruck der von Barth kategorisch abgelehnten apologetischen Bemühung. Die Frage nach einem Wesen der Religion ist die Frage nach jener anthropologischen Disposition, die Gottes Offenbarung in Jesus Christus dann in einer Reihe mit anderen Offenbarungen aktualisiert. Schleiermachers Wesen der Religion ist genau der von Barth strikt abgelehnte 'Anknüpfungspunkt', die menschliche Prädisposition, die den Glauben als etwas beweisen soll, 'was in des Menschen Herz hat kommen können'. Sie fixiert die anthropologische Bedingung der Möglichkeit der Offenbarung abgesehen von deren Wirklichkeit von einem Standpunkt 'über dem Christentum'. Offenbarung würde damit jedoch inhaltlich von diesem anthropologischen Potential, der religiösen Anlage des Menschen, direkt abhängig. Dieser Religionsbegriff "bildet die Voraussetzung, das Kriterium, den

⁴⁶ KD II, S. 30.

notwendigen Rahmen zum Verständnis der Offenbarung".⁴⁷ Genau gegen diese Rückfrage von der Wirklichkeit der Offenbarung auf eine außerhalb ihrer selbst gelegene Möglichkeit muß Barth von seinem Offenbarungsbegriff her entschiedenen Einspruch einlegen. Theologisches Denken beginnt nach Barth unter der Voraussetzung der Wirklichkeit der Offenbarung und fragt lediglich sekundär, ohne Verzicht auf diese Ausgangsposition nach deren Möglichkeit.⁴⁸ Während die Offenbarung nach seiner Auffassung die Bedingung der Möglichkeit ihres Verständnisses selbst schafft, ist der von Schleiermacher entwickelte Religionsbegriff ein philosophisches Vorverständnis, das den theologischen Erkenntnisgegenstand als notwendiges Element menschlicher Geistigkeit beweisen und kommunikabel machen soll. Der Versuch einer Fixierung des Ermöglichungsgrundes theologischer Erkenntnis ist auf der Grundlage von Barths Verständnis von Offenbarung als dem im Erkenntnisprozeß selbst primär aktiven Agent sichtlich ein unmögliches Unterfangen. Er zeugt, weil motiviert von dem apologetischen Interesse den eigenen Standort zu sichern und die 'Rahmenbedingungen' der theologischen Erkenntnisbemühung im voraus festzulegen von einem grundsätzlichen Mißtrauen und Zweifel an der Überzeugungskraft der Offenbarung. Die religionsphilosophische Bestimmung eines Wesens der Religion ist für Barth der besorgte Seitenblick der Theologie, der die Offenbarung selbst in Frage stellen muß. Die absolute Wahrheit der Offenbarung ist in seiner Erkenntnistheorie jedoch ein analytischer Satz, wie diese Skizze deutlich zu machen sucht! Die Bestimmung eines Wesens der Religion macht aus der Wahrheit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus indes einen synthetischen Satz, indem das Wesen der Religion zu einem externen Beurteilungskriterium verwendet und damit Offenbarung und Wahrheit auseinandergerückt werden.

⁴⁷ KD17, S. 315; cf. KD I2, S. 5.

⁴⁸ Vgl. KD I2, S. 1-49. Beachte auch die Vorordnung der Wirklichkeit vor der Möglichkeit der Offenbarung in der Gliederung von § 13 und § 16 der *Kirchlichen Dogmatik*!

Das Verständnis der Offenbarung Gottes als das formale und materiale Urdatum theologischer Erkenntnisbemühung macht die Suche nach einem anthropologisch verankerten Wesen der Religion mithin nicht nur unnötig, sondern zu einem Unternehmen, das die Theologie ihrer eigenen Basis beraubt. Von hier aus wird verständlich, daß Barth die Entwicklung des modernen Religionsbegriffs, der dieses Unternehmen verkörpert, als "negativ, als eine Störung des Lebens der Kirche, ja schließlich geradezu als eine die Kirche sprengende Häresie"⁴⁹ beurteilt! Auf dem Boden von Barths Offenbarungsbegriff ist es in der Tat unausweichlich dem liberalen Ansatz eine derart scharfe Absage zu erteilen.

Wie bereits zu Beginn dieses Kapitels (s. o., S. 77) erwähnt, ist die Offenbarung Gottes nun allerdings nach Barths Anschauung nicht nur der absolute Ausgangspunkt theologischer Arbeit, sondern zugleich ihre Grenze. Barths Offenbarungsverständnis impliziert mit seiner absoluten Bindung zugleich auch eine ausdrückliche Selbstbeschränkung theologischer Erkenntnisbemühung. Die Bindung der Theologie an die Offenbarung resultiert einerseits in ihrer wissenschaftstheoretischen Autonomie, bedeutet aber zugleich, daß sie nicht mehr beanspruchen kann und will als eine Explikation und ein Nachdenken des Glaubens zu sein.

Diese Schlußfolgerung ist gewissermaßen die positive Kehrseite der These, Theologie sei eine Binnenfunktion des Glaubens an die göttliche Offenbarung. Im Rahmen der Barth'schen Epistemologie sind theologische Aussagen ja, wie oben deutlich wurde, grundsätzlich im Glauben gewagte Sätze. Dies bedeutet, sie erheben nicht etwa den Anspruch der Unfehlbarkeit (ein Eindruck der sich bei der Lektüre des *KD17* stellenweise nahelegen könnte!), sondern tragen den Charakter einer nur durch Gott selbst aufzulösenden letzten Unsicherheit. Daraus folgt, daß die theologische Arbeit, ebenso wie sie ein Mitspracherecht anderer Disziplinen

⁴⁹ *KD17*, S. 317.

aus dem Bereich jenseits des Glaubens und der Kirche entschieden ablehnt, selbst keine Gültigkeit für diesen Raum beanspruchen möchte.

Auf das Problem der Religion angewendet bedeutet dies, daß Barths Ausführungen zu diesem Thema bewußt als Erwägungen innerhalb dieser Grenzziehung verstanden werden müssen. Theologie ist mit anderen Worten auch in der Auseinandersetzung mit dem Problem der Religion mit der Explikation und nicht etwa mit der Apologie des *Credo* befaßt. Religion kann nicht als ein selbstständiger Erkenntnisgegenstand, als Religion an sich, in den Blick kommen, sondern nur im Vollzug jenes *intelligere* des Glaubens an die Offenbarung. Auf der Grundlage von Barths Offenbarungsbegriff läßt Religion sich nur als ein Relationsbegriff zur Sprache bringen.

Die von Barth geforderte, theologisch 'sachgemäße' Betrachtung von Religion zielt also nicht auf einen rational einsichtigen Abstraktbegriff, sondern begnügt sich mit einer Sicht der Religion *sub specie revelationis*. Die Beschränkung theologischer Reflexion auf die Offenbarung schließt somit beispielsweise die Suche nach einem objektiven Religionsbegriff, wie er etwa in der frühen Religionswissenschaft propagiert wurde⁵⁰ bereits im Ansatz aus. Ein allgemeingültiger Religionsbegriff ist auf der Basis dieses Offenbarungsverständnisses weder wünschenswert noch überhaupt möglich. So wenig Barth andere Wissenschaften als *ancillae theologiae* in Beschlag zu nehmen gedenkt,

⁵⁰ Sowohl in theologischen, als auch in religionswissenschaftlichen Kreisen ist man seit längerer Zeit auf die innere Problematik eines objektiven Religionsbegriffs aufmerksam geworden (vgl. G. Rosenkranz, *Wege und Grenzen religionswissenschaftlichen Erkennens*, in: ZThK, 52, 1955, S. 225-253; K. Goldammer, *Die Gedankenwelt der Religionswissenschaft und die Theologie der Religionen*, in: KuD, 15, 1969, S. 105-135; W. Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*; G. Schmid, *Erkennen und Erwägen. Überlegungen zum Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie*, in: ZRGG, 30, 1978, S. 289-305; D. A. Crosby, *Interpretative Theories of Religion*, The Hague, 1981). Der Trend dieser Diskussion scheint sich zunehmend vom einstigen Ideal eines 'neutralen' Religionsbegriffs fortzubewegen. Der Grund ist dabei natürlich nicht, wie bei Barth, ein Postulat der 'Unzulässigkeit' eines derartigen Versuchs, sondern die wachsende Einsicht in die faktische Unmöglichkeit den eigenen Standpunkt nicht in die Religionsdefinition mit einfließen zu lassen. J. E. Barnharts Bemerkung in seiner Studie *The Study of Religion and its Meaning. New Explorations in the Light of Karl Popper and Emile Durkheim* (The Hague, 1977) ist für das gegenwärtige Klima bezeichnend: "I doubt that it makes sense to talk of a wholly neutral definition, for it is unclear what a neutral definition would be" (S. 7).

ebensowenig dürfen seine Aussagen in *KD17* deshalb als religionsphilosophische, religionsphänomenologische oder religionspsychologische Thesen mißverstanden werden. Anders als Schleiermacher, der für seinen Religionsbegriff durchaus Anerkennung von seiten der Philosophie beansprucht (vgl. o., S. 61ff.), versteht Barth seine Reflexionen als an die Offenbarung gebunden und deshalb einer Gültigkeit im Raum der Religionsphilosophie und Religionswissenschaft weder fähig noch bedürftig. Seine Ausführungen über die Religion erheben mit anderen Worten lediglich den Anspruch theologischer Wahrheit.

Barth weist in *KD17* ausdrücklich darauf hin, daß er diese Grenzziehung an keiner Stelle zu überschreiten beabsichtigt. Insbesondere seine scharfe Religionskritik könnte ein solches Mißverständnis in der Tat leicht nahelegen. Direkt im Anschluß an seine provozierende Kernthese Religion sei "die Angelegenheit des gottlosen Menschen"⁵¹ versichert Barth deshalb, ganz auf der Linie der skizzierten Erkenntnistheorie, dieser Satz könne "nichts zu tun haben mit einem negativen Werturteil". Er enthalte "kein religionswissenschaftliches und auch kein religionsphilosophisches Urteil, das in irgendeinem negativen Vorurteil über das Wesen der Religion seinen Grund hätte". Er formuliere vielmehr ausschließlich "das Urteil der göttlichen Offenbarung über alle Religion".⁵² Unter dieser Selbstbeschränkung in Hinsicht auf ihren Geltungsbereich stehen nach Barths Auffassung offenbar alle Aussagen des *KD17*. Im Fortgang dieser Studie wird sich indes zeigen müssen, ob Barth diese Grenzziehung praktisch wirklich einzuhalten vermag.

Es läßt sich an dieser Stelle natürlich kritisch einwenden, daß Theologie sich mit einem solchen streng 'innertheologischen' Verständnis von Religion in eine wissenschaftliche Isolation manövriert. Die Anfrage, ob Dogmatik mit dieser Selbstbeschränkung nicht letztlich in ein geistiges Ghetto gerät und sich alle

⁵¹ Ebd., S. 327.

⁵² Ebd.

Möglichkeiten für den interdisziplinären Dialog abschneidet, liegt nur allzu nahe. Gravierende Probleme scheinen sich insbesondere für das Selbstverständnis einer Theologie zu ergeben, die *per se* jegliche außertheologische Infragestellung ablehnt, denn "mit der Wahrhaftigkeit eines Glaubens ist es schlecht bestellt, der nicht auch weiß, daß er die Wahrheit glaubt",⁵³ wie F. Beißer in seiner Schleiermacherstudie bemerkt hat. Auf der Grundlage des skizzierten Verständnisses von Offenbarung kann diese Gewißheit der Wahrheit jedoch nur aus der Offenbarung selbst und nicht etwa aus einer externen Beglaubigung erwachsen, d.h. dieser Einwand erscheint zwar von außen betrachtet berechtigt, er ist aber für Barth selbst aufgrund seiner zirkulären Epistemologie im Grunde gar nicht stichhaltig oder jedenfalls nicht zu entkräften.

Der in seinem Offenbarungsbegriff begründete Verzicht auf eine apologetische Funktion der Theologie und der damit verknüpfte beschränkte Geltungsanspruch dogmatischer Rede wurde indes in der Diskussion von Barths Religionsverständnis nicht selten einfach übersehen, obwohl Barth in *KD17* auf dieses zentrale hermeneutische Prinzip eigens hinweist. So behauptet D. Beth etwa, der von Barth repräsentierte Ansatz sei der apologetisch motivierte Versuch christlicher Theologie dem eigenen Glauben einen Freiraum zu verschaffen, "indem sie das Christentum aus jeder Religionsanalogie herausnimmt und als Nichtreligion den Religionen gegenüberstellt".⁵⁴ Diese Deutung verkennt, daß Barth das Christentum ausdrücklich in den Religionsbegriff mit einbezieht und unter die Religionen einrechnet.⁵⁵ Die Frage nach der Relation von christlicher und anderer Religion ist für Barth lediglich als sekundäre Frage im Rahmen des zentralen Problems der Relation von Offenbarung und Religion

⁵³ F. Beißer, *Schleiermachers Lehre von Gott*, S. 173.

⁵⁴ D. Beth, Art. *Wesen der Religion*, RGG, 2. Aufl., Bd. IV, Sp. 1885.

⁵⁵ Vgl. *KD17*, S. 306: "Christentum oder christliche Religion". Für ausführlichere Belege für diese These vgl. u., Kap. VI, S. 158ff.

relevant.

Auf einer ähnlichen Linie wie Beth argumentiert auch K. Nürnberger in seiner bereits erwähnten Studie. Bereits die Leitfrage seiner Untersuchung nach dem "Verhältnis zwischen christlichem Glauben und anderer Religion" steht "in einer gewissen Spannung zur Intention Barths",⁵⁶ wie Nürnberger offen zugesteht. Barths Religionsbegriff wird auch hier vornehmlich auf seinen apologetischen und polemischen Gehalt hin befragt. Wie unsere Analyse zeigt, ist eine solche Fragestellung im Kontext der Barth'schen Erkenntnistheorie jedoch allenfalls von sekundärer Bedeutung und daher wenig erfolgversprechend. Mit seiner Leitfrage gelangt Nürnberger zu dem Ergebnis, Barths Religionskritik habe einen "doppelten Ausgangspunkt". Sie basiere zum einen auf einer "immanentistischen Betrachtung der religiösen Phänomene" und sei andererseits "aus dem Begriff der Offenbarung [als] dessen Negativ geschlossen".⁵⁷ Der Zweck dieses Verfahrens sei in der Tat apologetisch, indem "die christliche Religion aus der Möglichkeit, sie immanentistisch zu sehen herausgewunden wird".⁵⁸ Diese Interpretation, Barth greife zur Abstützung seiner theologischen Sicht der Religion auf eine außertheologische Religionskritik zurück, d.h. die "phänomenologisch-immanentistische Wahrnehmung [sei] dazu imstande, das Urteil der Offenbarung zu bestätigen",⁵⁹ läßt die erklärte Intention Barths außer Acht, auf jegliche philosophische Schützenhilfe verzichten zu wollen. Sowohl in *KD17*,⁶⁰ als auch an anderer Stelle⁶¹ hat Barth sich gegen den theologischen

⁵⁶ K. Nürnberger, *Glaube und Religion bei Karl Barth*, Marburg, 1967, S. 15.

⁵⁷ Ebd., S. 29; cf. S. 36; 68; 78; et passim.

⁵⁸ Ebd., S. 94.

⁵⁹ Ebd., S. 36.

⁶⁰ Vgl. a.a.O., S. 343ff.

⁶¹ Vgl. K. Barth, *Mein!*, S. 54f.

Gebrauch einer 'immanenten' Religionskritik sogar ausdrücklich verwahrt. Die von Nürnberger vorgelegte These von einem 'doppelten Ausgangspunkt' bei Barth kann deshalb aufgrund einer mangelnden Beachtung der in diesem Kapitel erarbeiteten epistemologischen Voraussetzungen Barths nicht überzeugen.

Nürnbergers Untersuchung ist wohl darin zuzustimmen, daß sich in Barths Behandlung des Problems der Religion in *KD17* merkwürdig sachfremde Elemente befinden, die zu seiner Absicht, sich auch in diesem Kontext allein von der Offenbarung Gottes leiten zu lassen, in eigentümlicher Spannung stehen. Der Grund dieser Spannungen ist indes nicht in der Epistemologie Barths zu lokalisieren, wie Nürnberger dies versucht. Eine Klärung der Herkunft dieser störenden Elemente hat vielmehr bei einer Analyse des von Barth verwendeten Begriffs der Religion und der mit ihm implizierten Prämissen anzusetzen, wie in Kap. VI zu zeigen sein wird. Dabei wird zu klären sein, ob der von Nürnberger behauptete sachfremde 'zweite Ausgangspunkt', nicht vielleicht mit der Übernahme des Religionsbegriffs selbst in Barths theologische Behandlung des Problems eindringt.

Zunächst soll sich unsere Aufmerksamkeit allerdings nach dieser Klärung der erkenntnistheoretischen Funktion des Barth'schen Offenbarungsbegriffs der Frage nach dessen inhaltlicher Füllung zuwenden, denn für eine Theologie, die sich allein an der Offenbarung Gottes auszurichten gedenkt, hängt eine Bewertung des Sinns und der Bedeutung menschlicher Religion ja offensichtlich ganz elementar von dem konkreten Inhalt des ihr zugrunde liegenden Offenbarungsverständnisses ab.

Kapitel V

Göttliche Offenbarung und menschliche Religion.

Offenbarung als transzendente Kategorie

"[Theologie] wird nicht mit einem auf der Erde aufgestellten Scheinwerfer den Himmel abzuleuchten suchen, sondern sie wird versuchen, die Erde im Lichte des Himmels zu sehen und zu verstehen."¹

Die Analyse des Begriffs der Offenbarung als der Hintergrund und die Wurzel von Barths theologischer Sicht des Problems der menschlichen Religion hat sich im vorangehenden Kapitel vornehmlich auf die erkenntnistheoretische Funktion dieser Konzeption konzentriert. Dabei wurde deutlich, daß Barth theologische Reflexion als einen in sich abgeschlossenen Erkenntnisakt versteht, der in der göttlichen Offenbarung seinen nicht hinterfragbaren Ursprung und zugleich seine Grenze hat und der letztlich selbst am Offenbarungsereignis partizipiert. Wie sich zeigte, ist der Blickwinkel *sub specie revelationis* nach Barths Auffassung auch im Fall der Religion die theologisch allein legitime und mögliche Perspektive. Diese Maxime einer absoluten Gebundenheit theologischer Erkenntnisbemühung an die Offenbarung erwies sich in unserer Untersuchung als der entscheidende Faktor in Barths Ablehnung der von Schleiermacher propagierten Suche nach einem Wesen der Religion.

Angesichts dieser epistemologischen Rahmenbedingungen und der durch sie bedingten Zurückweisung der neuprotestantischen Lösung stellt sich nun natürlich die Frage nach dem materialen Gehalt der Barth'schen Alternative: Wie ist die menschliche Religion theologisch 'sachgemäß', also unter Anerkennung der unbedingten Gültigkeit der Offenbarung, zu bewerten und einzuschätzen?

Es ist zunächst offenkundig, daß die Antwort auf diese Frage ganz entscheidend von der sachlichen Bedeutung des zugrunde liegenden

¹ K. Barth, *Das erste Gebot als theologisches Axiom*, in: *Theologische Fragen und Antworten*, Zollikon/Zürich, 1957, S. 127-143, S. 139.

Offenbarungsbegriffs selbst abhängen wird. Im Blick auf Barths Erkenntnistheorie ist unmittelbar einsichtig, daß seine theologische Bewertung von Religion in direkter Korrelation zum Inhalt seines Offenbarungsbegriffs stehen muß und also vermutlich auch Bedeutungsverschiebungen in diesem Offenbarungsverständnis reflektieren dürfte.

Im zurückliegenden Kapitel IV wurde bereits angedeutet, daß Barth sich mit seiner theologischen Epistemologie vornehmlich von den subjektivistischen Tendenzen des neuprotestantischen Ansatzes abgrenzen möchte und daher den Aspekt der Souveränität Gottes im Offenbarungsgeschehen besonders unterstreicht und betont. Offenbarung ist sowohl nach ihrer subjektiven, wie nach ihrer objektiven Seite hin "Gottes souveränes Handeln am Menschen",² wie Barth in *KD17* erklärt. Er legt alles Gewicht darauf, seinen Offenbarungsbegriff gegen synergistische Tendenzen zu schützen.

Diese überaus starke Gewichtung des göttlichen Handelns in der Offenbarung muß allerdings die kritische Frage aufwerfen, an welcher Stelle und in welcher Funktion das menschliche Subjekt in diesem Geschehen überhaupt vorkommt. Diese Frage nach dem Ort, der Bedeutung und dem Stellenwert des menschlichen Subjekts im Offenbarungsgeschehen ist eine zentrale Problematik in Barths theologischem Ansatz überhaupt und das Kernproblem, um dessen Lösung er in *KD17* ringt! Bei dem im vorangehenden Kapitel skizzierten Verständnis von Offenbarung als einem 'geschlossenen Kreis' liegt sichtlich die Gefahr nahe, daß das menschliche Subjekt, zumindest als wirklich menschliches Subjekt, letztlich gar nicht als am Erkenntnisakt real partizipierend gedacht wird, sondern durch die göttliche Seite eliminiert und verdrängt wird. Von der Deutung der Herrschaft Gottes im Offenbarungsgeschehen als Allwirksamkeit zu einem Verständnis als Alleinwirksamkeit ist es zweifellos nur ein kleiner Schritt! Offenbarung würde damit jedoch zu einer dem menschlichen Subjekt völlig

² *KD17*, S. 322.

jenseitigen Größe.³

In der Tat ist ein derartiges Offenbarungsverständnis kennzeichnend für die frühe, polemisch gegen den Neuprotestantismus ausgerichtete Periode von Barths Theologie. Angesichts der Auseinandersetzung mit Schleiermachers Religionsbegriff, der den von Barth bekämpften subjektivistischen Ansatz in besonders konzentrierter Form repräsentiert (s. o., S. 74ff.), kann es deshalb nicht überraschen, daß Barths früher Entwurf, der nach seinem eigenem Eingeständnis eine gewisse Tendenz hat, "Schleiermacher...von den Füßen auf den Kopf zu stellen, das heißt Gott...auf Kosten des Menschen großzumachen",⁴ die Diskussion in *KD17* noch weitgehend beherrscht, wie in diesem Kapitel zu zeigen sein wird. Es steht also zu erwarten, daß eine Analyse dieses frühen Offenbarungsbegriffs wichtige Aufschlüsse über die innere Begründung der Barth'schen Sicht der Religion in *KD17* zu liefern vermag.

Das Plädoyer W. Krötkes zugunsten einer scharfen Diskontinuität zwischen Barths "Äußerungen über die Religion in seinen 'dialektischen Schriften'"⁵ und seinem Religionsbegriff in der *Kirchlichen Dogmatik* kann unseres Erachtens nicht überzeugen. Krötke sieht wohl richtig, daß es "ein wesentlicher Unterschied [ist], ob die Religion im Licht des 'ganz Anderen' oder im Licht des menschenfreundlichen Gottes bedacht wird".⁶ Im zweiten Teil dieser Studie (s. u., Kap. IX, S. 261ff.) wird in der Tat deutlich werden, daß Barths späteres Verständnis von Offenbarung als die Zuwendung des 'menschenfreundlichen Gottes' in *KD17* bereits als Unterton mitschwingt und besonders fruchtbare Anstöße für ein alternatives Religionsverständnis liefert. Dies darf jedoch nicht

³ Für eine ausführlichere Diskussion dieses Vorwurfs s. u., Kap X, S. 294ff.

⁴ *KD17*, S. 8.

⁵ W. Krötke, *Der Mensch und die Religion nach Karl Barth*, S. 5.

⁶ Ebd.

dazu verführen den Einfluß des früheren Offenbarungsbegriffs und seine Konsequenzen für Barths Religionsverständnis in *KD17* einfach zu unterschlagen. Die folgende Analyse soll plausibel machen, daß in diesem Stadium der *Kirchlichen Dogmatik* noch ein starker Einschlag des frühen Offenbarungsbegriffs spürbar ist und daß deshalb statt von einem Bruch besser von einer inneren Entwicklung in Barths Offenbarungs- und Religionsverständnis gesprochen werden sollte, die in *KD17* durchaus noch nicht abgeschlossen ist. Die Verifikation dieser Arbeitshypothese, die das Ergebnis dieses Kapitels bereits vorwegnimmt, hängt natürlich von dem Grad ab, in dem es gelingt die Argumentation dieses Paragraphen mit ihrer Hilfe wirklich aufzuhellen.

Das zentrale Anliegen der frühen Theologie Barths ist wohl am besten mit dem Stichwort Transzendenz zu umreißen. Dies läßt sich besonders klar und eindrücklich an seinem berühmten *Römerbrief*, Barths Kampfschrift gegen die neuprotestantische Theologie studieren. In fast missionarischem Stil entfaltet Barth in dieser Programmschrift der sog. *Dialektischen Theologie* ein wesentlich von S. Kierkegaard beeinflusstes Verständnis der Seinsweise Gottes als einem allem Seienden gegenüberstehenden radikal Anderen. Gott wird verstanden als der aller Möglichkeit und Wirklichkeit des Menschen überlegene "ganz Andere".⁷ Er ist als "die reine Grenze...alles dessen, was wir sind, haben und tun"⁸ dem Menschen in keiner Weise erreichbar oder gar verfügbar. Der programmatische Satz: "Mensch ist Mensch und Gott ist Gott"⁹ impliziert einen "unendlichen qualitativen Unterschied Gottes gegenüber dem Menschen".¹⁰ Auf die radikale Differenz, Unverwechselbarkeit und kategoriale Unterschiedenheit beider Größen

⁷ K. Barth, *Römerbrief*, S. 133.

⁸ Ebd., S. 315.

⁹ Ebd., S. 38.

¹⁰ Ebd., S. 349; cf. S. 182; 259; 315 et passim. Diese Formel ist direkt von Kierkegaard übernommen (vgl. ebd., Vorw. z. 2. Aufl., S. XIII; S. 73).

legt Barth alles Gewicht. In immer neuen Analogien, Vergleichen und Metaphern sucht er seinen Lesern die Transzendenz und Unverfügbarkeit Gottes, diesen "Abgrund zwischen Gott und Mensch"¹¹ vor Augen zu führen. "Immer ist Gott" nach seiner Auskunft "dem Menschen jenseitig, neu, fern, fremd, überlegen, nie in seinem Bereich, nie in seinem Besitz, immer sagt Wunder, wer Gott sagt".¹²

Barth betreibt nun indes nicht eine mystische Theologie, die mit einem Verweis auf ein *totaliter aliter* Gottes beruhigt die Akten schließen könnte. Als christlicher Theologe ist es sein Anliegen von der Offenbarung dieses schlechthin jenseitigen Gottes zu reden. In dieser Feststellung verbirgt sich das treibende Motiv des *Römerbriefs* und zugleich eines der Grundprobleme von Barths Theologie überhaupt. Sein Ansatz steht in der Spannung von Gottes Freiheit und Unverfügbarkeit und seiner Offenbarung in Jesus Christus.

Im *Römerbrief* löst Barth diese Spannung weithin einseitig zugunsten der göttlichen Freiheit auf und ordnet ihr den Offenbarungsgedanken unter.¹³ Gottes Offenbarung tastet seine Freiheit nicht an! Als Offenbarung des 'jenseitigen' Gottes hat Offenbarung selbst Teil an der Transzendenz Gottes und ist also von der menschlichen Sphäre qualitativ unterschieden. Offenbarung als die Offenbarung des seinem Wesen nach 'unbekannten' Gottes¹⁴ kann jedenfalls nicht bedeuten: Gott wird dem Menschen verfügbar. Sie fällt an keiner Stelle direkt mit

¹¹ Ebd., S. 75; cf. S. 88.

¹² Ebd., S. 96.

¹³ Der Begriff Offenbarung selbst findet in Barths *Römerbrief*, anders als in seinen späteren Schriften, noch eine recht sparsame Verwendung. Der mit diesem Begriff bezeichnete Sachverhalt ist indes, abgesehen von einer gewissen Gewichtsverlagerung, im *Römerbrief* ebenso zentral wie in der *Kirchlichen Dogmatik*. Eine Interpretation von Barths *Römerbrief* ist ganz allgemein durch eine terminologische Unschärfe und die Austauschbarkeit wichtiger Schlüsselbegriffe erschwert. Ein besonders markantes Beispiel ist etwa die fast synonyme Verwendung der Begriffe 'Gesetz' und 'Religion' (vgl. a.a.O., S. 211). Trotz dieser sprachlichen Schwierigkeit wird der Römerbriefkommentar in diesem Kapitel herangezogen, da Barth in diesem wichtigen Erstlingswerk sein frühes Offenbarungsverständnis sozusagen in Reinform präsentiert.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 11.

einer kreatürlichen Möglichkeit oder Wirklichkeit zusammen, sondern liegt "immer...jenseits aller geschichtlichen Wirklichkeit".¹⁵ Dies gilt nach Barth selbst für Gottes Offenbarung in Jesus Christus: "Jesus als der Christus ist die uns unbekannte Ebene, die die uns bekannte senkrecht von oben durchschneidet".¹⁶ Die Offenbarung ist jeder Wirklichkeit dieses Kosmos immer ein Jenseitiges und nicht mit irgend einer konkreten Gegenständlichkeit oder Befindlichkeit des Menschen und seiner Welt direkt identifizierbar. Sie ist die "Schnittlinie von Zeit und Ewigkeit",¹⁷ die selbst "gar keine Ausdehnung auf der uns bekannten Ebene"¹⁸ hat, sondern sich im Raum der Geschichte allenfalls negativ durch "erstaunliche Einschlagtrichter und Hohlräume...bemerkt macht".¹⁹ Gott wird also auch in seiner Offenbarung nicht ein Teil dieser Welt. Selbst die Auferstehung, das Offenbarungsgeschehen schlechthin, wird von Barth als ein Ereignis am äußersten Horizont der historischen Wirklichkeit gedeutet: "Sie berührt sie, wie die Tangente einen Kreis, ohne sie zu berühren".²⁰

Auch der Glaube, die subjektive Seite des Offenbarungsgeschehens, hat Teil an dieser göttlichen Transzendenz. Er ändert nichts an der Tatsache, "daß wir Gott nicht fassen, nicht erjagen können, daß er für uns der schlechthin Andere, Fremde, Unbekannte, Unnahbare ist und bleibt".²¹ Glaube, die menschliche Antwort auf Gottes Offenbarung, basiert nicht auf einer Möglichkeit des Menschen und seine Präsenz ist kein ausgrenzbarer Sektor der psychischen

¹⁵ Ebd., S. 105.

¹⁶ Ebd., S. 6.

¹⁷ Ebd., S. 22; cf. S. 115.

¹⁸ Ebd., S. 5; cf. S. 35.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd., S. 6.

²¹ Ebd., S. 351.

Wirklichkeit. Glaube steht immer jenseits aller psychologisch zugänglichen religiösen Erfahrung und darf nicht etwa mit ihr direkt identifiziert werden. Er ist vielmehr als Antwort auf Gottes Offenbarung, ebenso wie der Unglaube, völlig "unanschaulich, ungreifbar, ungewiß"²² und "kann...keine Gegebenheit werden".²³ Der Glaubende weiß nach Barths Auskunft, "daß der Glaube nur insofern Glaube ist, als er keine geschichtliche und seelische Wirklichkeit beansprucht, sondern unsagbare Gotteswirklichkeit ist".²⁴

Diese Auskunft wirft nun allerdings die eingangs erwähnte (s. o., S. 101) prinzipielle Frage nach der Beziehung zwischen Gottes Offenbarung und der Wirklichkeit des Menschen auf. Welches Licht fällt von einer grundsätzlich unverfügbaren Offenbarung her auf die menschliche Subjektivität überhaupt und die religiöse Erfahrung im besonderen? Die Antwort kann sichtlich nur höchst negativ ausfallen. Im Horizont des Postulats einer absoluten Entfernung zwischen Gott und Mensch ist auch die Relation von Gottes Offenbarung und menschlicher Subjektivität notwendig durch eine qualitative Differenz ausgezeichnet.

Die Offenbarung als die Offenbarung des seinem Wesen nach transzendenten Gottes bleibt der psychischen Wirklichkeit des Menschen immer jenseitig und fällt an keiner Stelle direkt mit ihr zusammen. Mit der Transzendenz der Offenbarung ist demnach zugleich ihre wesentliche Verborgenheit ausgesagt. Dies bedeutet, die Präsenz der Offenbarung –oder ihre Abwesenheit– ist nicht unmittelbar am subjektiven Erleben ablesbar. Die Präsenz der Offenbarung ist vielmehr unberechenbar und ereignet sich allein *ubi et quando visum est Deo*, um die

²² Ebd., S. 396.

²³ Ebd., S. 483.

²⁴ Ebd., S. 33; cf. S. 49; 61; 62.

berühmte Formulierung der *Confessio Augustana*²⁵ zu gebrauchen. Ihre Anwesenheit ist immer ein je und je durch Gottes Gnade gewirktes und allein in seiner Freiheit begründetes streng ereignishaftes Geschehen. Wo Offenbarung durch Gottes Gnade wirklich präsent ist, läuft dieses Geschehen allenfalls "parallel"²⁶ zur menschlichen Erfahrung, ohne sich direkt in ihr niederzuschlagen oder an ihr ablesbar zu sein. Im *Römerbrief* gebraucht Barth die Metapher einer überfluteten Insel zur Illustration dieses Gedankens der verborgenen Anwesenheit der Offenbarung in der menschlichen Erfahrung und Geschichte. Empirisch zugänglich ist lediglich "das Meer der gegebenen Wirklichkeit, das die submarine Insel...der göttlichen Offenbarung...vollständig überflutet, unter dessen Oberfläche sie aber nichtsdestoweniger vollständig intakt vorhanden ist".²⁷ Die Offenbarung wird dabei offenbar nie selbst zu einer menschlichen Gegebenheit. Die 'submarine Insel' wird, in Barths Bild gesprochen, an keiner Stelle zum 'Festland'.

Ein Schluß von subjektiven Bewußtseinsinhalten auf die Präsenz oder Abwesenheit der Offenbarung wird durch diesen 'unendlichen qualitativen Unterschied' der Offenbarung zu aller menschlichen Wirklichkeit prinzipiell abgeschnitten. Dies bedeutet, die als schlechthin jenseitig verstandene Offenbarung Gottes ist einer Untersuchung mit immanenten Mitteln nicht nur praktisch, sondern grundsätzlich entzogen. Die Anwesenheit der Offenbarung ist auf der empirisch erfaßbaren Ebene an keinem Punkt mit absoluter Sicherheit zu lokalisieren und steht jenseits aller phänomenologischen oder psychologischen Verifikationsmöglichkeit.

²⁵ Vgl. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 3. Aufl., ed. D. Lietzmann, Göttingen, 1956, S. 58.

²⁶ K. Barth, *Römerbrief*, S. 205; cf. S. 236. Auch S. Sykes verweist in seiner Studie *The Identity of Christianity* (S. 206; 215; 235) auf diesen Aspekt der Parallelität von Offenbarung und menschlicher Subjektivität bei Barth.

²⁷ Ebd., S. 287; cf. S. 296; 380.

Besonders gravierende Konsequenzen hat ein solches Offenbarungsverständnis sichtlich für den Bereich der Religion, denn auch dieser besondere Bereich menschlicher Erfahrung, Zuständlichkeit und Tätigkeit ist natürlich von jener generellen Verborgenheit der Offenbarung nicht ausgenommen. Die als schlechthin jenseitig gedachte Offenbarung Gottes läßt sich mithin selbst in ihrer subjektiven Gestalt nicht im religiösen Bewußtsein des Menschen fixieren oder gar direkt mit seiner Religion identifizieren. Dies bedeutet konkret, die verborgene Anwesenheit der Offenbarung ist auch im Raum der menschlichen Religion ein allein von Gottes Gnade abhängiges Geschehen, das sich nicht notwendig als seelisches Ereignis in der religiösen Erfahrung niederschlägt. Bereits 1920, vor der zweiten Auflage seines *Römerbriefs* erklärt Barth in einem Vortrag: "mit dem Moment, wo Religion bewußt Religion, wo sie eine psychologisch-historisch faßbare Größe in der Welt wird, ist sie von...ihrer Wahrheit abgefallen zu den Götzen. Ihre Wahrheit ist ihre Jenseitigkeit".²⁸ Die religiöse Erfahrung läßt sich folglich nicht als 'Meßinstrument' der Offenbarung verwenden. Die menschliche Religion ist objektiv nicht notwendig das, was sie subjektiv zu sein vorgibt, nämlich Erfahrung Gottes. Gottes Offenbarung und religiöses Erlebnis stehen mit anderen Worten nicht in direkter Korrelation und Korrespondenz.

Auf der gleichen Linie erklärt Barth in *KD17* es bedeute "immer schon ein entscheidendes Mißverständnis, wenn man es überhaupt unternimmt, die Offenbarung und die Religion systematisch zusammenzuordnen, d.h. als vergleichbare Bereiche nebeneinanderzustellen, gegeneinander abzugrenzen und miteinander in Beziehung zu setzen".²⁹ Im Zusammenhang seiner Erwägungen zur 'wahren Religion' vertritt Barth die Auffassung, "daß Gott jenseits alles

²⁸ K. Barth, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, in: *Das Wort Gottes und die Theologie*, München, 1925, S. 70-98, S. 81.

²⁹ *KD17*, S. 320; cf. S. 321.

menschlichen Angebens, jenseits dessen, was Menschen im Bereich ihrer Religion...denken, wolle und tun können...an ihnen handelt".³⁰ Offenbarung und Religion werden hier offenkundig noch immer als durch einen 'unendlichen qualitativen Unterschied' getrennte Kategorien gedacht. Die Verbindungslinie zu dem im *Römerbrief* entwickelten Argumentationsmuster ist unverkennbar: Die der göttlichen Sphäre zugehörige Offenbarung Gottes wird auch bei ihrem Eintritt in die Sphäre des Menschen nicht zu einem ausweisbaren Bestandteil seiner Welt und seines Bewußtseins, sondern ist in der menschlichen Wirklichkeit allenfalls 'unanschaulich, -'jenseits alles religiösen Denkens, Wollens und Tuns'- präsent und aktiv.

Es ist unmittelbar einsichtig, daß jeder Versuch einer Lokalisierung des Offenbarungseindrucks im religiösen Bewußtsein unter diesen Voraussetzungen ein theologisch unfruchtbares, ja letztlich unmögliches Unterfangen sein muß, das überhaupt nicht auf die Offenbarung als Erkenntnisgegenstand ausgerichtet sein kann. Religionspsychologische und religionsphänomenologische Untersuchungen der religiösen Wirklichkeit können die Präsenz der Offenbarung Gottes weder bestätigen noch dementieren, da dieses Geschehen keinen direkten positiven 'Eindruck' in der menschlichen Wirklichkeit hinterläßt. Derartige Untersuchungen sind letztlich theologisch irrelevant, weil sie die Religion *per definitionem* nur als eine empirisch zugängliche Wirklichkeit erfassen können, in der sich die transzendente Offenbarung zwar 'verbergen' mag, an der die Präsenz dieser Offenbarung jedoch selbst nicht ablesbar ist.

Der Gedanke einer schlechthinnigen Transzendenz der Offenbarung wirkt sich somit höchst negativ auf die von Barth angestrebte theologische Bewertung der menschlichen Religion aus. Die Vorstellung, die göttliche Offenbarung sei wohl 'in, mit und unter' der religiösen Erfahrung präsent, werde jedoch an keinem Punkt zu einer 'Gegebenheit', macht die menschliche Religion zu einer unerhört

³⁰ Ebd., S. 378.

ambivalenten Erscheinung. Keine Gestalt menschlicher Religion läßt sich unter diesen Voraussetzungen nämlich eindeutig als Manifestation der Offenbarung identifizieren. Mit der absoluten Transzendenz der Offenbarung ist also eine bereits im *Römerbrief* zugestandene "unendliche Zweideutigkeit"³¹ aller religiösen Erfahrung des Menschen untrennbar verknüpft. Der christliche Mensch ist von dieser Ambivalenz durchaus mit betroffen.³²

Barth ist offenbar an den Stellen, wo er diesen Offenbarungsbegriff in *KD17* in seiner Argumentation heranzieht, geneigt diese Konsequenz zu ziehen und die theologische Relevanz der religiösen Wirklichkeit völlig preiszugeben.³³ Dieser Verzicht tritt besonders kraß in einem Exkurs über den Amida-Buddhismus³⁴ zutage, wo Barth sich fast fieberhaft um den Nachweis bemüht, das Christentum sei religionswissenschaftlich gesehen keineswegs eine einzigartige Erscheinung. Im Hintergrund dieser merkwürdigen Übung steht ganz offensichtlich die Prämisse, die Präsenz der Offenbarung sei nicht an der religiösen Wirklichkeit ablesbar. Ganz in diesem Sinn kann Barth behaupten, die der Offenbarung entsprechende menschliche Haltung, "sich an der Gnade wirklich genügen" zu lassen, werde auch im Christentum "genau genommen nirgends [!] direkt sichtbar!"³⁵

Damit ist jedoch zugleich deutlich, daß die oben (S. 108) zitierte These Barths, Offenbarung und Religion seien prinzipiell nicht miteinander

³¹ K. Barth, *Römerbrief*, S. 296.

³² Barth scheut sich in der Tat nicht, diese Linie zuweilen in Richtung einer potentiellen Selbstkritik auszuweichen. In seiner Studie der Theologie des 19. Jahrhunderts findet sich beispielsweise die lapidare These: "Die Christlichkeit einer Theologie gehört nicht zu den konstatierbaren Motiven einer Theologie" (*Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, S. 382). Vgl. auch *Römerbrief*, S. 33; 84; 126; 176; 244ff.; 259.

³³ Dieser Eindruck wird ebenfalls durch das Ergebnis unserer Analyse in Kap. VIII (s. u., S. 234ff.) bekräftigt.

³⁴ Vgl. *KD17*, S. 372-377.

³⁵ Ebd., S. 369.

vergleichbar, nicht als versteckte Apologetik oder als Aussage eines theologischen Imperialismus mißverstanden werden darf.³⁶ Er bringt nicht die Überlegenheit des Christentums vor den anderen Religionen zum Ausdruck, sondern ist eine Aussage über die Transzendenz und Unverfügbarkeit der Offenbarung Gottes in Hinsicht auf alle menschliche Religion. Das Christentum ist, wenn nicht primär anvisiert, so doch zumindest von dieser These mit betroffen und in sie eingeschlossen. Die Offenbarung wird in diesem Kontext als auch und gerade dem Christentum gegenüber jenseitig und unverfügbar gedacht. Der 'unendliche qualitative Unterschied' von Offenbarung und menschlicher Wirklichkeit wird auch im Bereich der christlichen Religion keineswegs problemlos überwunden. Eine solche Vermittlung ist, wie sich in unserer Analyse in Kap. VIII zeigen wird, angesichts der Prämisse einer absoluten Transzendenz der Offenbarung gegenüber aller menschlichen Wirklichkeit ein höchst widersprüchliches und im Grunde unmögliches Unterfangen.

Weshalb sieht Barth sich aber eigentlich zu dem weit drastischeren Schritt der Entwicklung einer theologischen Kritik der Religion genötigt, so ist nun weiter zu fragen. Die kategoriale Differenz von Offenbarung und Religion erforderte ja an sich noch nicht unbedingt jene scharfe Religionskritik, die Barth zu dem notorischen Ruf verholten hat er sei der Verfechter einer "long outmoded position".³⁷ Von der bislang skizzierten Differenz von Offenbarung und Religion her gesehen wäre eine wechselseitig störungsfreie Parallelität beider Kategorien ja durchaus vorstellbar. Barth geht jedoch noch einen entscheidenden Schritt über die bloße Feststellung der Unvergleichbarkeit von Offenbarung und Religion hinaus. "Von der Wirklichkeit der Religion ist mehr zu sagen als das, daß sie mit

³⁶ Vgl. W. Nicholls, *Systematic and Philosophical Theology*, Middlesex, 1969, S. 129f.; W. Krötke, *Der Mensch und die Religion nach Karl Barth*, S. 30.

³⁷ A. Camps, *Partners in Dialogue*, S. 81.

der subjektiven Seite der Offenbarung nicht identisch ist",³⁸ erklärt Barth seinen Lesern bereits in der ersten Auflage seiner Prolegomena. Von der schlechthin jenseitig gedachten Offenbarung fällt sichtlich ein ausgesprochen negatives Licht auf die Religion.

Der Schlüssel zum Verständnis dieser kritischen Wendung ist in der Prädikation beider Kategorien zu suchen. Barths Religionskritik ist die konsequente Entfaltung der als absolut gedachten Differenz zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Religion. Es ist jener im *Römerbrief* breit entfaltete Antagonismus und Dualismus eines 'unendlichen qualitativen Unterschieds' von Gott und Mensch, der in der theologischen Kritik der Religion noch einmal in neuer Gestalt aufbricht. Zum Aufweis dieses Zusammenhangs bedarf es wiederum einer kurzen Rückblende auf dieses Werk des frühen Barth.

Wie unsere Skizze verdeutlicht hat, versteht Barth die geschichtlich und psychologisch zugängliche Wirklichkeit in dieser Frühphase seines Denkens als eine Sphäre, in der Offenbarung niemals zu einer anschaulichen Gegebenheit werden kann. Die menschliche Wirklichkeit kann auch in ihrer höchsten und vollkommensten Gestalt die Kluft zur Offenbarung nicht überbrücken. Selbst auf ihrer höchsten Stufe bleibt sie grundsätzlich diesseits des Abgrunds, der sie von der jenseitigen Offenbarung trennt. Von dieser These einer qualitativen Unterschiedenheit von Offenbarung und menschlicher Wirklichkeit ist es sichtlich nur ein kleiner Schritt zu einer Deutung jener Differenz als Beschränkung der menschlichen Existenz und damit zu deren negativer Bewertung. Menschliche Wirklichkeit wird im Licht der absolut transzendenten Offenbarung leicht *in toto* zum bloß Menschlichen, zur 'Nicht-Offenbarung' und so zu einer negativ befrachteten Kategorie.

Diese Schlußkette läßt sich in der Tat durchweg als Diskussionshintergrund in Barths Römerbriefkommentar nachweisen. Als der formale Gegenbegriff zur

³⁸ K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, S. 315.

qualitativ unendlich unterschiedenen Wirklichkeit Gottes in seiner Offenbarung erfährt das Menschsein *per se* eine negative Bewertung. Durch die Identifikation der Offenbarung mit der Wahrheit schlechthin wird die menschliche Existenz als ihr Gegensatz notwendig zur Unwahrheit, d.h. in theologischer Terminologie zur Sünde. Diese Qualifikation erfolgt ganz abgesehen von einer ethischen Füllung dieses Begriffs oder eines Versuchs diesen Tatbestand an der menschlichen Wirklichkeit konkret auszuweisen. Das Menschsein an sich unterliegt diesem Urteil durch seine Kontrastierung mit der Offenbarung. Barth betont: "Die Sünde ist das spezifische Gewicht der menschlichen Natur als solcher".³⁹ Der Begriff der Sünde ist hier sichtlich nicht mit menschlicher Verantwortlichkeit verknüpft, sondern deduktiv aus dem Begriff der Offenbarung als dessen Negativ abgeleitet. Barth erklärt lapidar: "Gottes Ewigkeit bezogen auf des Menschen Zeitlichkeit macht diese zur Sünde".⁴⁰ Die traditionell höchst wesentliche Differenzierung zwischen der Geschöpflichkeit des Menschen und seiner Gefallenheit ist in diesem Zusammenhang offenbar völlig aus dem Blickfeld verschwunden. Die Geschöpflichkeit des Menschen wird -fast platonisch!- mit seiner Gefallenheit gleichgesetzt: "Das Leben...des Menschen ist als solches das Leben...des Abfalls".⁴¹ Ganz ähnlich redet Barth in seinem berühmten, 1922 gehaltenen Vortrag *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* von der "Menschlichkeit, die als solche Beschränktheit, Endlichkeit, Kreatürlichkeit, Getrenntheit von Gott bedeutet".⁴²

³⁹ K. Barth, *Römerbrief*, S. 151.

⁴⁰ Ebd., S. 228.

⁴¹ Ebd., S. 341. Böse Zungen haben deshalb behauptet Barth stehe "mit seiner Anthropologie in bedenklicher Nähe der Manichäer" (W. Schilling, *Glaube und Illusion*, S. 27). Dieser Vorwurf mag für die Anthropologie des frühen Barth eine gewisse Berechtigung besitzen. Als Kommentar zu Barths theologischer Anthropologie insgesamt, wie Schilling seine Äußerung offenbar verstanden wissen möchte, ist eine solche Einschätzung indes als grobe Mißdeutung zu werten (vgl. u., Kap. IX, S. 262ff.).

⁴² K. Barth, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, in: *Das Wort Gottes und die Theologie*, München, 1925, S. 156-178, S. 160.

Es ist deutlich, daß auch die höchste Stufe menschlichen Seins unter diesen Voraussetzungen keineswegs von dieser radikal negativen Bewertung ausgenommen werden kann. Eine Steigerung des Menschlichen zur Vollkommenheit führt ja nicht über jene Schwelle des bloß Menschlichen hinaus. Gerade an der Spitze der menschlichen Realität gilt es deshalb die durch den Kontrast zur Offenbarung bedingte Negativbestimmung alles menschlichen Daseins besonders pointiert zur Geltung zu bringen.

Genau an diesem höchsten Punkt menschlicher Möglichkeit und Wirklichkeit lokalisiert Barth die Religion! Nach seiner Auskunft im *Römerbrief* ist "von der Religion...zu sagen, daß in ihr, als in der tiefsinnigsten, reinsten und -zähesten menschlichen Möglichkeit die Welt des Menschen ihren Gipfel (ihren Gipfel!) erreicht".⁴³ Doch selbst als der 'Gipfel' menschlicher Möglichkeiten befindet sich Religion noch immer diesseits des unendlichen Abgrunds, der Gott und Mensch trennt. Sie "nimmt Teil an der Verworrenheit und wesentlichen Weltlichkeit alles Menschlichen".⁴⁴ Dies bedeutet, Religion ist in ihrer Gesamtheit Bestandteil der kreatürlichen Sphäre und nicht etwa Brücke und Bindeglied zur transzendenten Offenbarung. Sie ist wohl die "höchste Spitze" und "Vollendung" des menschlich Möglichen, "aber nicht seine Überwindung".⁴⁵ Auch und gerade an dieser Spitze menschlichen Daseins bleibt die Kluft zur jenseitigen Offenbarung unendlich. Dieser Gipfel bleibt eine streng immanente Angelegenheit. Eine relative Annäherung an die transzendente Offenbarung oder gar eine Verwischung jener absoluten Grenze findet in der Religion gerade nicht statt. Damit ist natürlich zwangsläufig "jeder Absolutheits-, Transzendenz-, jeder Unmittelbarkeits-

⁴³ K. Barth, *Römerbrief*, S. 164; cf. S. 212ff.

⁴⁴ Ebd., S. 259.

⁴⁵ Ebd.

anspruch der Religion nichtig",⁴⁶ denn der Mensch kann "dem Fluche seiner bloßen Kreatürlichkeit nicht entgehen, auch der religiöse Mensch nicht, auch nicht der Mensch der höchsten Religion",⁴⁷ wie Barth ausdrücklich feststellt.

Vor dem Hintergrund dieses Offenbarungsverständnisses wird Barths scharfe Kritik der Religion sowohl in Hinsicht auf ihre Funktion als auch hinsichtlich ihres Bedeutungsumfangs unmittelbar einleuchtend. Religion als die Spitze und Repräsentation des Menschlichen überhaupt wird in der Kontrastierung mit der göttlichen Offenbarung zum Paradigma des bloß Menschlichen mit all seinen negativen Implikationen. "Gerade die religiöse Möglichkeit ist unter allen Möglichkeiten der Humanität die bezeichnendste für den Dualismus von Jenseits und Diesseits".⁴⁸ Religion steht für die der Offenbarung gegenüberstehende und deshalb theologisch negativ zu bewertende menschlichen Sphäre in ihrer Gesamtheit. Sie ist der konzentrierte Ausdruck der durch den Gegensatz zur transzendenten Offenbarung mit einem negativen Vorzeichen belasteten Anschaulichkeit und Endlichkeit menschlicher Erfahrung und Geschichte.

Dieser im *Römerbrief* entwickelte Denkansatz läßt sich ohne große Mühe als der tragende Pfeiler der Barth'schen Religionskritik in *KD17* aufweisen.⁴⁹ Religion wird hier charakterisiert als der "Versuch, Gott von uns aus zu erkennen".⁵⁰ Sie ist demnach der bloß menschliche Versuch einer Kopie der Offenbarung und ihr gerade dadurch radikal entgegengesetzt. Als ein

⁴⁶ Ebd., S. 163.

⁴⁷ Ebd., S. 353.

⁴⁸ Ebd., S. 213.

⁴⁹ Gegen die Auffassung D. N. Snyders, der behauptet das aus dem *Römerbrief* bekannte dualistische Modell spiele in *KD17* lediglich eine untergeordnete Rolle (*Karl Barth's Struggle with Anthropocentric Theology*, 'S-Gravenhage, 1966, S. 115).

⁵⁰ *KD17*, S. 329.

anschaulicher "Ersatz" der jenseitigen Offenbarung ist Religion "durchgehend und gänzlich eine Fiktion".⁵¹ Der Argumentationshintergrund jenes 'unendlichen qualitativen Unterschieds' zwischen Gott und Mensch aus dem *Römerbrief* ist schließlich unverkennbar, wenn Barth erklärt, seine Religionskritik wolle als "göttliches Urteil über alles Menschliche"⁵² verstanden werden. Der Begriff der Religion steht hier sichtlich für die menschliche Subjektivität *par excellence* und ist der Inbegriff des der Offenbarung gegenüberstehenden Menschseins überhaupt. "Religion ist eben nur menschlich, sie ist grundsätzlich vom Göttlichen unterschieden",⁵³ wie O. Herlyn bemerkt. Die radikale Opposition von Offenbarung und menschlicher Religion in Gestalt von Barths theologischer Kritik der Religion ist die Reflexion der im *Römerbrief* zur Sprache gebrachten Opposition von Gott und Mensch.

Auch die provokative These Religion sei ganz pauschal als "Unglaube"⁵⁴ einzustufen, wird in diesem Kontext unmittelbar einsichtig und verliert zugleich viel an unnötiger Schärfe. Im Rahmen ihrer Funktionszuweisung als 'Nicht-Offenbarung' ist Religion in der Tat theologisch nur als Unglaube und Sünde qualifizierbar, ohne daß damit etwa ein differenzierendes ethisches Urteil verbunden wäre. Die Qualifikation der menschlichen Religion als Unglaube basiert nicht auf einer Beobachtung spezifischer religiöser Formen und impliziert

⁵¹ Ebd., S. 331.

⁵² Ebd., S. 328 (Hervorhebung Barths).

⁵³ O. Herlyn, *Religion oder Gebet*, S. 47. Nach Herlyns Interpretation entläßt dieser "Aufweis ihrer bloßen Menschlichkeit...die Religion...nicht aus dem Bereich der Offenbarung, die es ja ihrerseits mit nichts anderem als eben dem Menschen zu tun haben will" (ebd.). Dieser Auffassung ist wohl grundsätzlich beizupflichten. Herlyn übersieht indes, daß Barth in *KD17* noch weithin mit dem in diesem Kapitel skizzierten frühen, dualistisch gefärbten Offenbarungsverständnis arbeitet, in dessen Rahmen der 'Aufweis der Menschlichkeit' die Religion -entgegen Herlyns These- 'aus der Bereich der Offenbarung' ausschließt. Herlyns Einwand ist nur unter der Voraussetzung eines radikalen Bruchs in Barths Offenbarungsverständnis schlüssig. Für einen derartigen Bruch finden sich in *KD17* zwar gewisse Anzeichen, wie Kap. IX (s. u., S. 261ff.) aufzeigen wird, als Gesamturteil ist Herlyns Aussage indes zu undifferenziert.

⁵⁴ *KD17*, S. 324ff.

somit kein ethisches Werturteil, sondern ist die konsequente Schlußfolgerung aus einer absolut verstandenen Diastase zwischen göttlicher Offenbarung und aller menschlichen Wirklichkeit. Barth versichert ausdrücklich das von der Offenbarung her über die Religion zu fällende negative Urteil lasse sich "nicht sozusagen ins Menschliche, in die Form bestimmter Abwertungen und Negationen übersetzen"!⁵⁵ Seine Religionskritik verfolge also überhaupt nicht das Ziel einer Differenzierung der Religion, denn das "offenbarte" Wesen der Religion sei "nach seiner Form und nach seinem Inhalt nicht dazu geeignet, innerhalb der religiösen Menschheit zwischen gut und böse, wahr und falsch zu unterscheiden".⁵⁶ Da diese Religionskritik ausschließlich "aus der Offenbarung abgeleitet"⁵⁷ sei, könne sie natürlich auch nicht "an Hand einer Phänomenologie oder Geschichte der Religion bewiesen werden".⁵⁸ Religion wird mit dem Urteil 'Unglaube' sichtlich nicht aufgrund ihres konkreten Inhalts, sondern aufgrund ihrer repräsentativen Funktion und Zugehörigkeit zur Sphäre der Anschaulichkeit und Endlichkeit belegt. "Wie sollte das Endliche –und wäre es Religion höchsten Grades– das Unendliche zu fassen vermögen? *Finitum non capax infiniti!*"⁵⁹ ist Barths explizite Formulierung dieser Ableitung seiner theologischen Religionskritik aus seinem transzendentem Offenbarungsbegriff!

Damit ist deutlich, daß Barths theologische Religionskritik gar nicht in erster Linie gegen spezifische Formen der Lehre und Praxis einer konkreten Religion gerichtet und schon gar nicht als eine Übung in christlicher Apologetik

⁵⁵ Ebd., S. 328.

⁵⁶ Ebd., S. 325.

⁵⁷ Ebd., S. 327.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ K. Barth, *Römerbrief*, S. 193: cf. S. 353.

aufzufassen ist.⁶⁰ Barths radikale Kritik in *KD17* richtet sich vielmehr gegen die Religion ansich. Sie ist ein Ausläufer seines frühen Offenbarungsbegriffs und der mit ihm notwendig verknüpften negativen Bewertung des Menschseins überhaupt.

Wohl finden sich im Zusammenhang seiner Religionskritik bereits gewisse Anzeichen einer Aufweichung oder Abmilderung dieser harten Linie. Barth ist in *KD17* sichtlich bestrebt, die Ableitung seiner Religionskritik aus der absoluten Transzendenz der göttlichen Offenbarung nicht mehr in der strikten Gestalt des *Römerbriefs* vorzutragen, sondern sein Urteil nach Möglichkeit auch phänomenologisch zu untermauern. Insbesondere die im *Römerbrief* ungeschützt vorgetragene Gleichsetzung von Kreatürlichkeit und Sünde, das eigentliche anthropologische Fundament seiner Religionskritik, wird hier nicht mehr mit der gleichen Offenheit vertreten. Gewisse Vorboten dieser vorsichtigeren Haltung finden sich bereits im *Römerbrief*, wo Barth in unverkennbarer inhaltlicher Spannung zu den bisher zitierten Äußerungen erklärt, die menschliche Geschöpflichkeit sei nur ein "Fluch durch die Kraft der Sünde...nicht sonst".⁶¹

In *KD17* scheint jener Gedanke einer absoluten Transzendenz der Offenbarung und die aus ihm resultierende negative theologische Anthropologie zuweilen sogar bereits völlig überwunden, etwa wenn Barth zu der Erkenntnis gelangt, es liege "ja nicht im Wesen und Begriff des Menschen, ungerecht und unheilig und also verdammt und verloren zu sein. Zum Ebenbilde Gottes, d.h. zum Gehorsam gegen Gott und nicht zur Sünde, zu seinem Heil und nicht zu seinem Verderben ist er ja geschaffen".⁶²

Es ist indes nicht zu übersehen, daß jenes frühe Offenbarungsverständnis

⁶⁰ Diese Auffassung ist in jüngster Zeit auch von anderen Beobachtern vertreten worden (vgl. D. Lochhead, *The Dialogical Imperative. A Christian Reflection on Interfaith Encounter*, Maryknoll, 1988, S. 31-34; C. Frey, *Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung*, Frankfurt, 1988, S. 168; ähnlich auch F. Whaling, *Christian Theology and the World Religions*, S. 77).

⁶¹ Ebd., S. 346.

⁶² *KD17*, S. 336.

Barths seine Überlegungen zum Problem der Religion in *KD17* und insbesondere sein umstrittenes Programm einer theologischen Religionskritik zumindest entscheidend mit beeinflußt hat. Barths Argumentation in der Begründung seiner theologischen Kritik der Religion stützt sich an zahlreichen Stellen in *KD17* so stark auf diese frühere Dialektik, daß bei einem seiner Kritiker wohl nicht ganz zu Unrecht der "Eindruck entsteht, als sei der Mensch auf die Sünde hin festgelegt –und zwar ontologisch".⁶³

Barth greift in der Begründung und Entfaltung seiner theologischen Kritik der Religion besonders in solchen Bereichen auf die frühere Vorstellung von einem absoluten qualitativen Gegensatz von Gott und Mensch zurück, wo er die Schlüssigkeit und Überzeugungskraft dieser Religionskritik gefährdet sieht. Es scheint, als sei die theologische Kritik der Religion in ihrem Kern nur unter der Voraussetzung des frühen Offenbarungsverständnisses zu halten. Es ist deutlich, daß der 'unendliche qualitative Unterschied' zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre die eigentliche Triebfeder dieses Unternehmens bildet. Bei der Verteidigung seiner theologischen Religionskritik fällt Barth also gewißermaßen auf ihre Reinform, d.h. ihre Herleitung aus dem polaren Offenbarungsmodell zurück.

⁶³ K. Nürnberger, *Glaube und Religion bei Karl Barth*, S. 70; cf. S. 72; 125; cf. J. Aagaard, *Revelation and Religion*, S. 172; dagegen vgl. W. Krötke *Der Mensch und die Religion nach Karl Barth*, S. 20. Nürnbergers Eindruck ist grundsätzlich gerechtfertigt, auch wenn mit dieser Analyse nur ein Teil der Aussagen des *KD17* erklärt werden können und Barth diese These, jedenfalls in dieser scharfen Form, explizit zurückweist (vgl. *KD17*, S. 336). Krötke, der eine solche ontologische Verankerung der Sünde in Barths Anthropologie grundsätzlich bestreiten möchte, kann hingegen nicht recht überzeugen, da er seinen Standpunkt vorwiegend mit Äußerungen Barths aus einer späteren Phase als *KD17* abzustützen sucht (vgl. a.a.O., S. 25-34). Man wird statt von einer durchgehend pessimistischen Sicht des Menschen (und seiner Religion) in *KD17* wohl zutreffender von einem starken Einfluß des früheren dialektischen Offenbarungsbegriffs mitsamt seinen negativen anthropologischen Auswirkungen sprechen müssen. Nürnbergers Versuch einer Deutung dieser Beobachtung verkennt unseres Erachtens indes den tieferen Begründungszusammenhang. Seine Erklärung, "Sünde...[sei] der Akt des Glaubens...vom Menschen her, also immanentistisch gesehen" (op. cit., S. 125) widerspricht der ausdrücklichen Versicherung Barths, die Beurteilung der Religion als Sünde sei kein aus einer immanenten Analyse zu gewinnendes Urteil (vgl. *KD17*, S. 327). An dieser Stelle ist Krötke beizupflichten, der betont Barth habe "sich keinesfalls nur den begrenzten Blickwinkel neuzeitlich-atheistischer Religionskritik zu eigen gemacht" (op. cit., S. 34). Die Begründung für Barths Angriff auf die Religion ist in der Tat nicht in einer immanenten Religionskritik, sondern in seinem eigenen frühen Offenbarungsverständnis zu suchen.

Diese Beobachtung, die den Einfluß des frühen Offenbarungsbegriffs in *KD17* belegt und ihn zugleich als Dreh- und Angelpunkt der Barth'schen Religionskritik ausweist, läßt sich besonders anschaulich an Barths Auseinandersetzung mit dem Phänomen der außertheologischen Religionskritik illustrieren. Der Anlaß für Barths defensive Haltung an diesem Punkt leuchtet unmittelbar ein: der Anspruch, die theologische Religionskritik sei das 'geoffenbarte' und also nicht aus anderer Quelle zu gewinnende Urteil über die menschliche Religion wird angesichts der Existenz einer außertheologischen Religionskritik natürlich akut bedroht und in Frage gestellt. Das säkulare Denken gelangt abgesehen von der Offenbarung und sichtlich ohne ihre Hilfe zu scheinbar ganz ähnlich kritischen Urteilen über die Religion des Menschen und stellt damit den theologischen Anspruch auf philosophische Unabhängigkeit (vgl. o., Kap IV, S. 96) ernsthaft in Frage. Angesichts der Behauptung die in *KD17* vorgetragene theologische Religionskritik sei das schlechthin unvergleichbare "Urteil, das von der Offenbarung her über alle Religion gefallen ist",⁶⁴ bedarf es offenbar einer gesonderten Erklärung des Phänomens einer solchen kritischen Wendung gegen die Religion abgesehen von der Offenbarung oder parallel zu ihr. Barth möchte deshalb den Nachweis erbringen, daß eine solche "immanente Problematisierung der Religion...mit der Offenbarung ja nicht zu verwechseln"⁶⁵ sei. Zum Aufweis dieser Differenz von theologischer und immanenter Religionskritik ist der Rekurs auf die absolute Transzendenz Gottes und die mit ihr verbundene radikale Diastase von Gott und Mensch für Barth als Hilfsinstrument scheinbar unentbehrlich. Er versucht diese Differenz wohl auch phänomenologisch zu verdeutlichen. Das entscheidende Argument stützt sich indes auf die aus dem *Römerbrief* bekannte Methodik: Der Mensch ist im Licht der Offenbarung in all seinem Erkennen und Handeln der bloße Mensch und bereits aufgrund seiner

⁶⁴ *KD17*, S. 343.

⁶⁵ *Ebd.*

Kreatürlichkeit der in der Negation und im Widerspruch zur Offenbarung begriffene Mensch. Seine Religion ist der konzentrierte Ausdruck seines der Offenbarung entgegengesetzten Menschseins überhaupt. Dieses altbekannte Argument wird von Barth vorausgesetzt und zum besonderen Zweck der Abgrenzung von der außertheologischen Religionskritik um einen kleinen Schritt weitergeführt: Nicht nur die Religion, sondern auch die kritische Wendung des Menschen gegen seine eigene Religion ist natürlich ebenfalls ein menschlicher Akt. Auch die Kritik der Religion ist daher, gemäß der Barth'schen Beweiskette, als ein Unternehmen innerhalb der Schranken menschlicher Existenz dem gleichen menschlichen – und also der Offenbarung radikal entgegengesetzten – Vermögen entsprungen, wie die Religion selbst. Die säkulare Religionskritik kann sich mit dem Offenbarungsurteil folglich deshalb nicht messen, weil die "wirkliche Krisis der Religion" bereits *per definitionem* "nur von einem Ort außerhalb des Menschen" über die Religion "hereinbrechen"⁶⁶ kann! Als Abschluß seines Gedankengangs gelangt Barth deshalb zu dem überraschenden Resultat, alle Religionskritik, die nicht von der absoluten Transzendenz der Offenbarung her entwickelt sei, müsse als menschliches Handeln letztlich ein religiöser Akt sein⁶⁷ und sei damit lediglich eine oberflächliche und scheinbare Kritik der Religion!

Mit der Qualifizierung der immanenten Religionskritik als ein bloß

⁶⁶ Ebd., S. 355.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 354f.; am Rande sei hier vermerkt, daß Barth sich mit seiner These, die Religionskritik (jedenfalls in ihrer außertheologischen Gestalt) sei letztlich ein religiöser Akt, in höchst seltsamer Gesellschaft befindet. Kein Geringerer als Schleiermacher selbst hatte bereits in seinen *Reden* dem Christentum deshalb die Spitzenstellung im Kreis Religionen angewiesen, weil "es die Religion selbst als Stoff für die Religion verarbeitet und so gleichsam eine höhere Potenz derselben ist" (a.a.O., S. 293/294). Ihm wird diese Ehre zuerkannt, weil es als einzige Religion "zuletzt seine polemische Kraft gegen sich selbst" (ebd., S. 297) wendet. Gerade die Fähigkeit zur Selbstkritik, d.h. die Religionskritik ist also nach Schleiermacher die höchste Potenz der Religion! Ist Barth trotz (oder gerade wegen) seiner Religionskritik stärker von Schleiermacher abhängig, als dies oberflächlich betrachtet den Anschein hat? Jedenfalls ist höchst erstaunlich, daß sich dieser Gedanke Schleiermachers bei Barth in der frühen Phase seines Denkens in ganz ähnlicher Gestalt wiederfindet: "Die Religion vergißt, daß sie nur Daseinsberechtigung hat, wenn sie sich fortwährend selbst aufhebt" (*Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, S. 80)! Diese recht faszinierende, jedoch verständlicherweise häufig vernachlässigte Frage nach einer Abhängigkeit Barths von Schleiermachers Konzeption von Religion wird im folgenden Kapitel VI eingehend zu erörtern sein.

menschliches –und deshalb letztlich religiöses– Unternehmen ist die Gefahr entschärft. Immanente und theologische Religionskritik sind kategorial getrennt und daher trotz der offenkundigen Parallelität ihrer jeweiligen Ergebnisse im Grunde völlig unvergleichbar. Die außertheologische Religionskritik ist deshalb nicht länger eine bedrohliche Konkurrenz, ja nicht einmal ein ernsthafter Gesprächspartner der Theologie, weil sie ein Produkt menschlichen Denkens und Verstehens darstellt. Dieser gesamte Beweisgang wird ohne die aus der absoluten Transzendenz der Offenbarung abstrakt deduzierte Negativität der menschlichen Wirklichkeit *in toto* sicherlich kaum als schlüssig und überzeugend eingestuft werden können!

An anderen Stellen in seiner Abhandlung bemüht Barth sich diese offene Argumentation mit der reinen Jenseitigkeit der Offenbarung möglichst zu vermeiden und das negative 'Offenbarungsurteil' über die Religion anhand religionsgeschichtlicher Beobachtungen zu erhärten und zu veranschaulichen. Die pauschale Verurteilung aller Religion als 'Sünde' wird dabei mit den beiden Kategorien "Götzendienst und Werkgerechtigkeit"⁶⁸ inhaltlich näher bestimmt und ausgefüllt. Bei etwas näherem Zusehen erweist sich allerdings, daß Barth teilweise auch hier –wenn auch in etwas abgemilderter Form– mit der schlechthinnigen Transzendenz der göttlichen Offenbarung operiert.

Die Qualifikation der menschlichen Religion als 'Götzendienst' wird, wie bereits erwähnt, mit der Begründung vorgetragen, sie sei der menschliche "Versuch, Gott von uns aus zu erkennen".⁶⁹ Das aus dieser Bemühung resultierende "Gottesbild" sei immer eine "Wirklichkeit, in der der Mensch jenseits oder auch in seiner eigenen Existenz ein Eigentliches, Letztes,

⁶⁸ KD17, S. 343, cf. S. 378; 387; 389. Barth entfaltet den Aspekt des 'Götzendienstes' *in extenso* auf den Seiten 328–335 des KD17, den Aspekt der 'Werkgerechtigkeit' auf den Seiten 335–343, ohne dabei jedoch ausgiebigen Gebrauch von diesen beiden Termini selbst zu machen.

⁶⁹ KD17, S. 329.

Entscheidendes annimmt und behauptet, von dem her er sich selbst für gesetzt oder doch für bestimmt und bedingt hält".⁷⁰ Weshalb ist dieses Gottesbild nun aber notwendig "ein Gegengott"⁷¹ und nicht "etwa die ausgestreckte Hand...die dann von Gott in seiner Offenbarung gefüllt werde"?⁷² Auf der Basis einer die Kreatürlichkeit des Menschen bejahenden Theologie könnte die Alternative, "daß der Mensch...mit Gottes Offenbarung harmonisch zusammenwirke"⁷³ ja gewiß nicht von vornherein ausgeschlossen werden!

Die Antwort Barths steht indes ganz im Einklang mit dem bekannten theologischen Denkansatz des *Römerbriefs*: "Greift der Mensch von sich aus nach der Wahrheit, so greift er von vornherein daneben".⁷⁴ Das Verdikt des 'Götzendienstes' in Bezug auf alle Religion –offenbar einschließlich der christlichen!– wird nicht etwa aufgrund einer inhaltlichen Analyse des jeweiligen Gottesbegriffs gefällt, sondern *apriori* aus der anthropologischen Genese dieses Gottesbildes gefolgert.⁷⁵

Bei der Begründung des zweiten Teils seiner These, alle Religion sei ihrem Wesen nach 'Werkgerechtigkeit', setzt Barth seinen frühen transzendenten Offenbarungsbegriff nur noch recht sparsam und scheinbar zögernd als Argument ein. Der Grund ist leicht ersichtlich: Die Verurteilung der Religion als Werkgerechtigkeit zielt primär auf das Handeln des religiösen Menschen, also den

⁷⁰ Ebd., S. 330.

⁷¹ Ebd., S. 331.

⁷² Ebd., S. 330.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Es ist freilich nicht zu übersehen, daß Barth diese Begründung im Rahmen des Versuchs eines exegetischen Belegs seiner These (vgl. *RD17*, S. 331-335) nicht recht durchzuhalten vermag und in diesem Kontext auf eine mehr inhaltlich differenzierende Linie einschwenkt, d.h. lediglich ganz spezifische Begebenheiten und Tendenzen aus der biblischen Gesamtgeschichte herausgreift und als Götzendienst verurteilt.

ethischen Aspekt der Religion. Während es für den Bereich des religiösen Erkennens noch möglich erscheint, allen Erkenntnisgehalt mit dem Urteil 'Götzendienst' pauschal zu bestreiten, erweist sich dieses Verfahren in der Sphäre der religiösen Ethik als weitaus problematischer. Die aus der absoluten Jenseitigkeit der Offenbarung mit Notwendigkeit folgende Nivellierung aller menschlichen Religion ist angesichts der offenkundigen ethischen Differenzierung religiösen Verhaltens sehr viel schwerer konsequent durchzuhalten, als im Bereich religiöser Vorstellungen. Die nicht zu leugnende Bandbreite religiösen Handelns sträubt sich nämlich besonders vehement gegen die Subsummierung unter ein Urteil der Offenbarung, das dieser Abstufung jegliche Bedeutung abspricht. Die Behauptung die Religion sei 'Werkgerechtigkeit' läßt sich mit anderen Worten kaum überzeugend als ein aller unmittelbaren Einsicht grundsätzlich entzogenes, 'unanschauliches' Offenbarungsurteil verteidigen.

Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß Barth sein Urteil in diesem Zusammenhang weitaus stärker mit Hilfe konkreter religiöser Verhaltensmuster zu veranschaulichen und zu belegen sucht. Religion wird beschrieben als der aktive und eigenmächtige Versuch des Menschen, Gottes Handeln in seiner Offenbarung vorwegzunehmen und zu ersetzen. Sie steht als der Versuch menschlicher Selbstrechtfertigung dem Angebot der freien Gnade Gottes in Jesus Christus diametral entgegen. Zum einen scheint der durch seine absolute Transzendenz ausgezeichnete Offenbarungsbegriff des frühen Barth hier bereits überwunden und durch einen wesentlich christologisch gefüllten Offenbarungsbegriff abgelöst zu sein;⁷⁶ zum andern muß bei einer solchen Argumentation natürlich grundsätzlich offen bleiben, ob wirklich alle Religion des Menschen diesem Verhaltensmuster entspricht und also dem göttlichen Gerichtsurteil

⁷⁶ Vgl. *KD17*, S. 336. Weitere Spuren eines christologisch fundierten Offenbarungsbegriffs in *KD17* und dessen Auswirkungen auf eine theologische Sicht der Religion werden zum Abschluß dieser Arbeit in Kapitel X aufzuspüren und etwas eingehender zu bedenken sein.

verfallen ist.

Dennoch finden sich auch in diesem Abschnitt noch deutliche Spuren jener Anschauung von einer unendlichen Kluft zwischen Gott und Mensch. Zumindest partiell entsteht der Verdacht, als werde der religiöse Akt nicht aufgrund seines jeweils spezifischen Inhalts, sondern aufgrund seiner bloß menschlichen Herkunft und Verhaftung in der Diesseitigkeit als 'Werkgerechtigkeit' abgeurteilt. So findet sich beispielsweise zu Beginn einer Diskussion über das Verhältnis von biblischem Zeugnis und menschlicher Religion fast unerwartet und im Gegensatz zur nachfolgenden exegetisch fundierten Detaildiskussion das eigentümlich pauschale Urteil: "alle Religion [sei] als solche Werkreligion".⁷⁷ Der religiöse Akt wird hier offenbar nicht etwa aufgrund seines dem Angebot Gottes vorgreifenden und also eigenmächtigen Charakters, sondern ganz abgesehen von seiner jeweiligen inhaltlichen Füllung als 'Werkgerechtigkeit' gebrandmarkt. Im Hintergrund dieser These ist jene ausnahmslose Verurteilung alles menschlichen Handelns und insbesondere aller Religion durch eine schlechthin transzendent gedachte Offenbarung Gottes unschwer auszumachen.

Dieser frühe Offenbarungsbegriff des *Römerbriefs* bricht noch stärker durch, wo Barth sein 'Offenbarungsurteil' – ganz ähnlich wie im Fall der außertheologischen Religionskritik – mit einer formal identischen religiösen Aussage vergleicht und kontrastiert. Er betont, der Mensch könne sich "in keinem Sinn selbst zusprechen, daß er gerecht und heilig, also gerettet sei, weil eben das in seinem Munde als sein Urteil über sich selbst Lüge wäre. Wahrheit ist es als offenbarte Erkenntnis Gottes".⁷⁸ Der gleiche sachliche Tatbestand wird also einmal als Urteil der Offenbarung zur Wahrheit und zum andern als ein Satz menschlicher Religion zur Lüge, d.h. zur Sünde erklärt. Nicht der Inhalt, sondern allein die Herkunft dieser beiden identischen Sätze wird hier zum Kriterium ihres

⁷⁷ *KD17*, S. 339.

⁷⁸ *Ebd.*, S. 336.

jeweiligen Wahrheitsgehalts erhoben. Die negative Wertung aller menschlichen Wirklichkeit, die aus der exklusiv verstandenen Wahrheit der absolut jenseitigen Offenbarung Gottes deduktiv abgeleitet ist, bildet offenbar auch an dieser Stelle die Argumentationsbasis des Barth'schen Gedankengangs.

Diese angeführten Belege dürften wohl hinreichend verdeutlichen, daß der durch eine radikale Transzendenz ausgezeichnete Offenbarungsbegriff des frühen Barth auch in *KD17* noch eine äußerst zentrale Rolle spielt. Ganz im Geist des *Römerbriefs* ist Barth hier noch immer der Überzeugung, das negative Urteil der Offenbarung über alle Religion lasse sich "nicht sozusagen ins Menschliche, in die Form bestimmter Abwertungen und Negationen übersetzen".⁷⁹ Zwar ist eine gewisse Einschränkung und Abmilderung des im *Römerbrief* entwickelten Ansatzes ebenfalls nicht zu übersehen.⁸⁰ So operiert Barth in *KD17* einerseits merklich zurückhaltender mit jener 'unendlichen qualitativen Kluft zwischen Gott und Mensch' und bemüht sich andererseits weit stärker als im *Römerbrief* das eigentlich 'unanschauliche' Urteil der Offenbarung über die Religion nun doch exegetisch anhand konkreter Beispiele zu veranschaulichen, zu erläutern und zu untermauern. Dennoch ist unverkennbar, daß die Vorstellung von einer absoluten Transzendenz der Offenbarung auch in *KD17* noch immer einen Grundpfeiler in Barths Behandlung der Religionsproblematik darstellt. Es ist deutlich, daß insbesondere die vielumstrittene theologische Kritik der Religion auf diesem Fundament ruht und zumindest in ihren Kernaussagen nur dann schlüssig ist,

⁷⁹ Ebd., S. 328.

⁸⁰ Dies ist insbesondere gegen Paul F. Knitters Interpretation zu betonen. In *KD17* beobachtet Knitter bei Barth eine stärkere christologische Konzentration verglichen mit den früheren *Römerbrief*. Dieses Urteil ist durchaus zuzustimmen (vgl. u., Kap. X, S. 284ff.). Diese Verschiebung bedeutet jedoch nach Knitters Auffassung nicht eine Abschwächung, sondern eine Verstärkung der im *Römerbrief* angesetzten Linie: "In *KD17*, Barth speaks of the religions as he wanted to in RB [i.e. *Römerbrief*]" (*Towards a Protestant Theology of Religions*, S. 22). Barths Urteil über die Religion sei deshalb "all the harsher, all the more total" (ebd., S. 26). Knitter übersieht, daß der christologische Ansatz gerade im Zusammenhang der Religionskritik Barths in *KD17* eine ausgesprochen geringe Rolle spielt. An den Stellen, wo Barth wirklich von einem christologisch ausgerichteten Offenbarungsbegriff her argumentiert, ist das theologische Urteil über die Religion im allgemeinen nicht etwa kritischer, sondern weitaus zurückhaltender als im *Römerbrief*, wie in Kap. X (s. u., S. 285ff.) noch ausführlich zu belegen sein wird.

wenn der im *Römerbrief* entwickelte Offenbarungsbegriff als Argumentationshintergrund und treibendes Gestaltungsmotiv vorausgesetzt wird.

Angesichts dieses Befunds ist nun natürlich die grundsätzliche Frage nach der theologischen Tragfähigkeit dieses Offenbarungsbegriffs aufzuwerfen. Wie bereits eingangs in diesem Kapitel angedeutet (s. o., S. 101f.) muß die überaus starke Betonung der Souveränität Gottes im Offenbarungsgeschehen gravierende epistemologische Probleme aufwerfen. Barth muß sich auf der Grundlage seiner eigenen hermeneutischen Voraussetzungen weiter fragen lassen, ob dieses Offenbarungsverständnis seiner frühen Theologie wirklich aus dem Hören auf das biblische Zeugnis geboren ist oder nicht vielmehr ein philosophisches Vorverständnis darstellt, das sekundär in theologische Terminologie gekleidet wird.⁸¹ Der Verdacht, der Begriff Gottes als der 'ganz Andere' sei weniger der aus den biblischen Urkunden bekannte Schöpfer des Menschen und Herr der Geschichte, als eine aus der Negation des Menschen abstrakt deduzierte philosophische Konstruktion, läßt sich angesichts der zitierten Äußerungen Barths sicher nicht völlig von der Hand weisen. Die positive Füllung dieses transzendenten Gottesbegriffs muß in der Rückprojektion natürlich zwangsläufig ein negatives Licht auf das Menschsein überhaupt werfen.

In einer späteren Phase seines Denkens erkennt Barth im selbstkritischen Rückblick bereitwillig an, daß er den "Begriff eines 'ganz Anderen'...nicht unbesehen mit der Göttlichkeit dessen [hätte] identifizieren dürfen, der in der Bibel Jahve-Kyrios heißt".⁸² Dieser frühe Gottes- und Offenbarungsbegriff des

⁸¹ Vgl. G. Müller, *Religion zwischen Metaphysik und Prophetie*, S. 207ff. Grundsätzliche Bedenken gegen die prominente Stellung des Begriffs Offenbarung in der Theologie Barths wurden von P. Althaus angemeldet (vgl. *Die Inflation des Begriffs der Offenbarung in der gegenwärtigen Theologie*, in: ZSTh, 18, 1941, S. 134-149). Nach seiner Auffassung ist bereits der Offenbarungsbegriff selbst zu statisch, um die Dynamik des biblischen Heilshandelns Gottes überhaupt in sich aufnehmen zu können (vgl. a.a.O., S. 144). Dieser Vorwurf unseres Erachtens indes nur für das in diesem Kapitel skizzierte Offenbarungsverständnis des frühen Barth stichhaltig (vgl. dagegen u., Kap X, S. 304).

⁸² Vgl. K. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, S. 9.

Römerbriefs, auf dem auch die theologische Kritik der Religion in *KD17* noch weithin basiert, hat "mit der Göttlichkeit des Gottes der Philosophen immer noch oder schon wieder größere Ähnlichkeit...als mit der des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs",⁸³ wie Barth im gleichen Zusammenhang mit spitzer Feder bemerkt. Eine Abkehr von diesem Verständnis von Offenbarung als einer aller menschlichen Wirklichkeit schlechthin jenseitigen und entgegengesetzten Größe muß allerdings die innere Stichhaltigkeit und Schlüssigkeit der von Barth in *KD17* vorgetragenen theologischen Religionskritik ebenfalls ernsthaft in Frage stellen!

In der Tat bemüht Barth sich zu Beginn und zum Abschluß seiner Abhandlung um eine positivere Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Religion und um den dazu erforderlichen Wandel seines Offenbarungsverständnisses, wie in Kap. IX und X dieser Untersuchung eingehender zu belegen sein wird. Dennoch spielt der frühe Offenbarungsbegriff in *KD17*, insbesondere im Kontext der Barth'schen Religionskritik, noch eine äußerst gewichtige Rolle, wie dieses Kapitel gezeigt hat.

Damit stellt sich jedoch die Frage, weshalb Barth in *KD17* eigentlich noch mit diesem Verständnis von Offenbarung aus dem Frühstadium seines theologischen Denkens operiert und argumentiert. Weshalb löst er sich hier nicht überhaupt von diesem höchst problematischen Gottes- und Menschenbild? Anders gefragt: worauf ist der starke Einschlag des im *Römerbrief* entwickelten Gedankens einer absoluten Transzendenz Gottes und seiner Offenbarung, trotz der in *KD17* offenbar bereits erkannten inneren Schwierigkeiten dieser Konzeption, zurückzuführen?

Der Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage ist unseres Erachtens wiederum bei Schleiermacher zu suchen. Bereits im Zuge unserer Überlegungen zum geistesgeschichtlichen Horizont des *KD17* zu Beginn dieses Kapitels (s. o., S. 101ff.) wurde deutlich, daß Barth sich von den subjektivistischen Tendenzen

⁸³ Ebd.

in Schleiermachers Theologie polemisch abgrenzen möchte und deshalb den Aspekt der göttlichen Souveränität besonders stark zur Geltung bringt. Barths Entwurf einer schlechthin transzendenten Offenbarung ist sichtlich als eine Gegenreaktion und zugleich als Speerspitze gegen den liberalen Ansatz konzipiert.

Wie in unserer Skizze in Kap. III (s. o., S. 74) deutlich wurde, ist Schleiermachers "Analyse des Selbstbewußtseins", aus der er seinen Religionsbegriff entwickelt, "ganz einfach und ehrlich nur empirisch"⁸⁴ gemeint. Selbst seinen Gottesbegriff verankert Schleiermacher in dieser empirischen Basis des 'frommen Bewußtseins'. Dogmatische Sätze, "welche Eigenschaften Gottes...aussagen", sind nach seiner Auskunft allenfalls "Nebenformen", die aus der primären Beschreibung menschlicher Bewußtseinszustände zu gewinnen sind.⁸⁵ Der Gottesbegriff steht hier mit dem religiösen Bewußtseinsinhalt also nicht nur in direkter, eindeutig bestimmbarer Korrelation, sondern ist nichts weiter als die (letztlich unwesentliche) Verobjektivierung der religiösen Erfahrung. Der Gedanke der Transzendenz Gottes ist aus dieser Theologie wirklich völlig verschwunden und vom Ansatz her unmöglich. Theologie ist bei Schleiermacher zu einem Spezialgebiet der Anthropologie geworden. Sein Religionsbegriff impliziert *per definitionem* die absolute Korrespondenz zwischen göttlicher Offenbarung und einem menschlichen Bewußtseinsinhalt.

Vor dem Hintergrund dieser totalen Identifikation von religiöser Erfahrung und göttlicher Offenbarung ist unmittelbar einsichtig, daß Barths scharfe Betonung der Transzendenz der göttlichen Offenbarung, selbst in ihrer subjektiven Gestalt, eine Gegenreaktion (oder Überreaktion) gegen Schleiermachers Entwurf darstellt. Dieser Hintergrund macht den Rückgriff auf den frühen, extrem transzendenten Offenbarungsbegriff wenn nicht

⁸⁴ F. Schleiermacher, *Sendschreiben*, S. 20/21.

⁸⁵ Ebd., S. 47.

entschuldigbar, so doch zumindest erklärlich und verständlich. A. Heron beschreibt diese negative Abhängigkeit Barths von Schleiermacher höchst treffend: "Barth...viewed Schleiermacher as the genial advocate of an approach which in effect reduced theology to anthropology; and aimed to set against that approach his own 'counterachievement'. Yet precisely as a counterachievement it was necessarily related to that which it was opposed".⁸⁶ Schleiermachers Ausgangspunkt beim religiösen Erlebnis und die damit offen oder heimlich ausgesprochene absolute Identifikation des 'Offenbarungseindrucks' mit dem 'religiösen Gefühl' ist das Paradigma des von Barth bekämpften Mißverständnisses. Sein Postulat eines 'qualitativen Unterschieds zwischen Gott und Mensch', auch und gerade im Bereich der menschlichen Religion, ist sichtlich der gezielte Protest gegen Schleiermachers Behauptung, Gottes Offenbarung lasse sich ohne Überrest in die religiöse Erfahrung transformieren, ja sei sogar aus ihr zu extrapolieren.

Im Zuge dieser Bemühung, die bei Schleiermacher sichtbare Beschränkung der göttlichen Offenbarung auf die menschliche Religion zu verhindern, droht freilich die Gefahr in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen, d.h. die Offenbarung als aller menschlichen Religion gegenüber absolut transzendent zu denken und letztlich Offenbarung und Religion in einen kontradiktorischen Gegensatz zu setzen. Die These, Gottes Offenbarung sei mit der menschlichen Religion an keiner Stelle direkt identisch, ja sei geradezu der Inbegriff des Widerspruchs zur göttlichen Offenbarung, läßt sich unseres Erachtens am überzeugendsten als diese, durch Schleiermachers totale Identifikation beider Größen provozierte Gegen- und Überreaktion deuten.

Dieses Ergebnis läßt nun allerdings noch die grundlegende Frage offen, weshalb Barth bei der Behandlung des theologischen Problems der Religion

⁸⁶ A. I. C. Heron, *Barth, Schleiermacher and the Task of Dogmatics*, in: *Theology beyond Christendom. Essays on the Centenary of the Birth of Karl Barth, May 10, 1886*, ed. J. Thompson, Allison Park, 1986, S. 267-284, S. 270.

überhaupt so stark auf den Entwurf Schleiermachers negativ fixiert ist. Weshalb scheint es Barth, trotz unverkennbarer Bemühungen, gerade an dieser Stelle kaum möglich, sich von der Negativfolie zu lösen, sein früheres Offenbarungsverständnis hinter sich zu lassen und das Problem der Religion ganz unabhängig von Schleiermachers Vorgabe ins Auge zu fassen? Der tiefere Grund, weshalb Barth gerade bei der Erörterung des Problems der Religion so sehr von Schleiermacher negativ abhängig bleibt und deshalb auf sein früheres Offenbarungsmodell zurückgreift, hängt unmittelbar mit dem Religionsbegriff selbst zusammen, auf dessen Grundlage er in *KD17* argumentiert, wie im Verlauf dieses Kapitels bereits ansatzweise deutlich wurde. Einer Analyse des Bedeutungsumfangs, der (höchst überraschenden) Herkunft und der ursächlichen Verknüpfung dieses Religionsbegriffs mit Barths Offenbarungsverständnis wird sich deshalb das folgende Kapitel widmen.

Kapitel VI

Religion – die Angelegenheit des gottlosen Menschen ?

Die Wurzeln von Barths Religionsbegriff als Schlüssel zu seiner Religionskritik

"An die Spitze einer Geschichte der Theologie der neuesten Zeit gehört und wird für alle Zeiten gehören der Name Schleiermacher und keiner neben ihm...Kein Mensch kann heute sagen, ob wir ihn wirklich schon überwunden haben, oder ob wir nicht bei allem nun allerdings laut und grundsätzlich gewordenen Protest gegen ihn noch immer im Tiefsten Kinder seines Jahrhunderts sind".¹

"Vielleicht könnte man ja die Voraussetzung des kantischen Unternehmens, sei es in der von Kant gegebenen, sei es in einer korrigierten Gestalt, ruhig mitmachen, aber zugleich nachdrücklich feststellen, daß dies nicht die einzige Voraussetzung ist, die bei einer sachlichen Bearbeitung des religiösen Problems zu machen ist".²

Bei der Bestimmung des Problemhorizonts des *KD17* in Kapitel II trat zum ersten Mal ins Blickfeld, daß Barths Argumentation in diesem Paragraphen vornehmlich polemisch an die Adresse der neuprotestantischen Theologie gerichtet ist. Diese erste Standortbestimmung machte Barths Absicht deutlich sich in der Religionsfrage entschieden vom neuprotestantischen Lösungsansatz abzusetzen. Im Zuge dieser einführenden Skizze stießen wir auf Barths programmatische Erklärung, er könne aufgrund seiner Ablehnung des theologischen Fundaments auch von der in dieser Tradition gebräuchlichen Konzeption eines 'Wesens der Religion' allenfalls einen "höchst beiläufigen Gebrauch"³ machen.

Barths erklärte Opposition zur liberalen Behandlung des Problems der Religion hat sich dann in unserer Detailanalyse in den beiden vorangehenden Kapiteln IV und V sowohl auf der epistemologischen als auch der material dogmatischen Ebene höchst eindrücklich bestätigt. Barth möchte seine

¹ K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, S. 379/380.

² Ebd., S. 273.

³ *KD17*, S. 325; vgl. o., Kap II, S. 24.

Behandlung des Problems der menschlichen Religion ganz offenkundig als den radikalen Abbruch, ja als Umkehrung der im Neuprotestantismus angesetzten Linie verstanden wissen. Angesichts seiner Versicherung aufgrund dieser inhaltlichen Opposition –ganz folgerichtig– auch auf eine Verwendung der neuprotestantischen Anschauung eines 'Wesens der Religion' verzichten zu wollen, d.h. sich auch von der Vorstellungswelt dieses geistesgeschichtlichen Hintergrundes zu distanzieren, muß sich natürlich die Frage aufwerfen, wie Barth den Religionsbegriff nun seinerseits inhaltlich füllt und definiert. Was versteht Barth selbst eigentlich unter der Größe 'Religion'? Die Beantwortung dieser elementaren Frage ist sichtlich unerläßlich für ein angemessenes Verständnis sowohl der Voraussetzungen als auch der Zielrichtung der Barth'schen Argumentation insgesamt. Es ist daher recht unverständlich, daß eine solche Klärung des Bedeutungsumfangs von Barths Religionsbegriff in der einschlägigen Literatur bislang fast durchweg vernachlässigt wurde.⁴

Eine erste Teilantwort ergab sich natürlich bereits indirekt im vorangehenden Kapitel V im Zuge der Untersuchung des Barth'schen Offenbarungsbegriffs. Diese Analyse machte deutlich, daß Barth bei der Entwicklung seiner Religionskritik über weite Strecken auf seinen frühen Offenbarungsbegriff zurückfällt und Religion in diesem Zusammenhang vornehmlich als das Negativ der Offenbarung versteht. Diese Festlegung der Religion auf die negative Funktion des Gegensatzes der Offenbarung Gottes ist wohl als erster Hinweis wichtig und für die weitere Untersuchung ständig im Auge zu behalten. Diese Negativbestimmung ist indes als wirkliche Antwort auf unsere

⁴ Einer der wenigen Kritiker, der zumindest indirekt auf die Notwendigkeit einer solchen inhaltlichen Analyse des Barth'schen Religionsbegriffs verweist, ist D. Jenkins. Jenkins warnt mit Recht davor, Barths Religionskritik abgesehen vom Kontext seines speziellen Religionsbegriffs begreifen zu wollen: "It should be made quite clear that the 'religion' which is attacked...is something more limited than most people suppose" (D. Jenkins, *Religion and Coming of Age*, S. 211). Eine eingehende Inhaltsanalyse des Barth'schen Religionsbegriffs wird indes auch von Jenkins trotz dieser Anregung selbst nicht durchgeführt. Am Rande wird diese Fragestellung ebenfalls von R. Nürnberger gestreift (vgl. *Glaube und Religion bei Karl Barth*, S. 107; cf. S. 30; 36; 69), ohne indes eingehend verhandelt zu werden. Die Ergebnisse Nürnbergers werden weiter unten (S. 167) im Einzelnen zu diskutieren sein.

Frage noch zu vage und unbefriedigend. Sie läßt die umfassendere Frage nämlich noch weitgehend offen, welche spezifischen Bedeutungsinhalte Barth –im Licht seines Versprechens, von der neuprotestantischen Suche nach einem 'Wesen der Religion' allenfalls einen 'höchst beiläufigen Gebrauch zu machen'– nun eigentlich seinerseits mit dem Begriff Religion verknüpft.

Im Blick auf seine heftige Kritik am neuprotestantischen Ansatz ist es zunächst bereits recht verwunderlich, daß Barth das zur Debatte stehende Sachproblem ebenfalls mit dem Begriff Religion umreißt und thematisch macht. Diese Beobachtung einer elementaren sprachlichen Anknüpfung an das liberale Erbe klingt zunächst so selbstverständlich, daß ihre Erwähnung fast trivial erscheinen könnte. Dennoch erfordert dieser Tatbestand eine etwas nähere Beleuchtung, insbesondere in Hinsicht auf die epistemologischen Konsequenzen, die sich aus der Wahl dieser Konzeption ergeben.

Im Kontext von Barths theologischem Programm einer exklusiv am biblischen Zeugnis orientierten Explikation der Offenbarung Gottes ist der Religionsbegriff bereits sprachlich gesehen mit einer Reihe von Schwierigkeiten behaftet. Der Begriff Religion ist zunächst offenkundig nicht Bestandteil des biblischen Vokabulars, sondern ein von der christlichen Theologie nach Abschluß des neutestamentlichen Kanon annektierter Terminus. Er hat als eine Konzeption römischen Ursprungs eine umfangreiche vorchristliche Entwicklungsgeschichte aufzuweisen.⁵ Der Religionsbegriff teilt dieses Schicksal zwar mit einer Vielzahl theologischer Termini. Dennoch sollte dieser Umstand bereits zu einer gewissen Vorsicht Anlaß geben. J. B. Carman bemerkt im Blick auf die außerbiblische Herkunft des Religionsbegriffs ganz zu Recht, daß "at least for a Protestant theologian the nonbiblical concept in theology should flash a yellow warning

⁵ Vgl. die ausgedehnte begriffsgeschichtliche Studie von W. Cantwell Smith in *The Meaning and End of Religion*, S. 23ff.; vgl. auch R. A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, Grand Rapids, 1985, S. 261f. Es ist hier lediglich am Rande anzumerken, daß Barths eigener begriffsgeschichtlicher Abriß in *KD17* diese Tatsache nicht erwähnt, sondern unmittelbar mit der mittelalterlichen Bedeutung des Begriffs einsetzt (vgl. *KD17*, S. 309).

light: proceed with caution".⁶ Eine solche Mahnung zur Vorsicht kann insbesondere von einer Theologie gewiß nicht leichtfertig ignoriert werden, die wie im Fall Barths derart auf das biblische Zeugnis als Grundlage aller theologischen Erkenntnisbemühung verweist. Auf die biblische Fundierung seines theologischen Denkens beruft Barth sich ja gerade in *KD17* mit besonderem Nachdruck. Er leitet diesen Paragraphen mit dem programmatischen Satz ein: "Das Ereignis der Offenbarung Gottes soll hier so verstanden und dargestellt werden, wie es der Kirche Jesu Christi durch die heilige Schrift bezeugt ist".⁷ Dieses exklusive Hören auf das biblische Zeugnis sei die "konkrete Bindung, in der die Theologie zu arbeiten hat".⁸ Angesichts dieser Versicherung muß die unkritische Übernahme des dem biblischen Zeugnis fremden Begriffs Religion einigermaßen überraschen.

Diesem Einwand ist nun allerdings entgegenzuhalten, daß sich theologische Reflexion wohl kaum auf die bloße Rezitation des biblischen Textes beschränken kann, sondern dessen Verständnis zum Ziel haben muß.⁹ Theologische Erkenntnis ist für Barth deshalb, trotz ihrer Bindung an das biblische Zeugnis, nicht lediglich dessen Wiederholung, sondern die Aufgabe "des Nachdenkens des uns im biblischen Offenbarungszeugnis vorgesprochenen Wortes".¹⁰ Zu diesem Nachdenken bedarf es jedoch sichtlich einer geeigneten Begrifflichkeit. "Der

⁶ J. B. Carman, *Religion as a Problem for Christian Theology*, S. 99.

⁷ *KD17*, S. 305.

⁸ Ebd.; noch pointierter formuliert Barth dieses Abhängigkeitsverhältnis in einem 1933 gehaltenen Vortrag: "Die Kirche existiert, indem sie diese [i.e. biblische] Urkunde als das alleinige Zeugnis von Gottes alleiniger Offenbarung liest und verkündigt und wieder liest...In dieser Lebensbewegung der Kirche existiert auch die Theologie. Darum kann ihre Voraussetzung nur sein was 'geschrieben steht'; darum können ihre Sätze grundsätzlich nur Auslegung sein" (*Das erste Gebot als theologisches Axiom*, S. 129).

⁹ Vgl. *KD I*, S. 860, cf. S. 917ff.

¹⁰ Ebd., S. 857.

Glaube muß die Sprache der Welt reden, wenn er nicht verstummen will",¹¹ wie E. Jüngel treffend formuliert. Auch der im biblischen Zeugnis begründete Glaube kann nicht darauf verzichten die Sprache des jeweiligen "Denkens [zu] sprechen, wenn er nicht zur Gedankenlosigkeit verkümmern"¹² will. Ein verantwortliches 'Nachdenken' des biblischen Offenbarungszeugnisses wird also auf vor- und außerchristliche Begriffe und Denkformen nicht grundsätzlich verzichten können und brauchen.¹³ Mit einer solchen terminologischen Anleihe ist allerdings immer auch die Gefahr einer inhaltlichen Beeinflussung oder gar Beherrschung des theologischen Erkenntnisgegenstandes notwendig verbunden.¹⁴

Für den Religionsbegriff heißt dies konkret: Eine am biblischen Zeugnis orientierte Reflexion wird beim Gebrauch dieses einst nicht-christlichen Begriffs besonders scharf auf Überreste der ursprünglichen Bedeutung zu achten haben.¹⁵

¹¹ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, 3. Aufl., Tübingen, 1978, S. 49.

¹² Ebd.; auf das damit indirekt angeschnittene Übersetzungsproblem ist hier nur am Rande hinzuweisen. Nach J. B. Carman geht der Religionsbegriff zurück auf "western translation language" (*Religion as a Problem for Christian Theology*, S. 96). Bereits das Neue Testament ist ja nicht in einem absoluten Sinne sprachschöpferisch, sondern bringt das Kerygma mit den Begriffen und Vorstellungen der nicht-christlichen Umwelt zur Sprache. Es ist nicht zu bestreiten, daß dabei Begriffe teilweise ihrer ursprünglichen Bedeutung fast völlig entleert und zugleich inhaltlich neu gefüllt wurden. Dennoch betrachteten die ersten Christen es als durchaus legitim, die gute Nachricht des Heils teilweise im sprachlichen Gewand zeitgenössischer Anschauungen zu verkünden (vgl. P. Althaus, *Der Wahrheitsgehalt der Religionen und das Evangelium. Grundzüge einer theologischen Kritik aller Religion*, in: ders., *Theologische Aufsätze*, Bd. II, Gütersloh, 1935, S. 65-82, S. 69ff.; ders., *Das Evangelium und die Religionen*, in: ders., *Um die Wahrheit des Evangeliums*, Stuttgart, 1962, S. 9-22, S. 18). Es bedürfte einer eigenen Untersuchung um die Folgerungen aus diesem Tatbestand für die gegenwärtige christliche Verkündigung in nicht-christlichen Kulturkreisen und für eine künftige 'Theologie der Religionen' zu erarbeiten (zu dieser Thematik vgl. L. Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll, 1989; J. R. Carter, *Translational Theology. An Expression of Christian Faith in a Religiously Plural World*, in: *Christian Faith in a Religiously Plural World*, ed. D. G. Dawe/J. B. Carman, Maryknoll, 1978, S. 168-180; W. A. Visser't Hooft, *No Other Name. The choice between syncretism and Christian universalism*, London, 1963, S. 62-74; L. Newbigin, *The Finality of Christ*, London, 1969, S. 36; 57).

¹³ Vgl. *KD* I, S. 866ff.

¹⁴ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, S. 49.

¹⁵ J. B. Carman vertritt die These im Religionsbegriff sei noch ein beträchtlicher Rest an vorchristlicher Bedeutung enthalten (vgl. *Religion as a Problem for Christian Theology*, S. 95).

Es ist nämlich nicht auszuschließen, daß solche 'Bedeutungsrückstände' mit dem *Credo*, das nachdenkend verstanden und ausgelegt werden soll, in materialem Konflikt stehen. Der außerbiblische Ursprung des Religionsbegriffs spricht demnach nicht an sich gegen seine theologische Verwendung. Er wirft indes die wichtige Frage auf, ob es Barth gelingt, diesen Begriff inhaltlich so zu transformieren, daß er das biblische *Credo* nicht verdunkelt, sondern vielmehr zu dessen Explikation tauglich wird und tatsächlich beiträgt.

Ein Blick auf die semantische Struktur des Religionsbegriffs läßt nun allerdings schnell deutlich werden, daß einer solchen Transformation durch den Begriff selbst enge Grenzen gesteckt sind. Das mit der Aufnahme dieses Terminus eingeführte Novum läßt sich aufgrund dessen sprachlicher Eigenart nicht auf die bloße Form begrenzen, sondern wirkt sich zwangsläufig auf den Inhalt der zur Diskussion stehenden Sache aus. Der Religionsbegriff steht nämlich bereits sprachlich gesehen in einer gewissen materialen Spannung mit biblischen Denkformen.

Dieser Begriff ist dem biblischen Zeugnis nicht allein in sprachlicher Hinsicht unbekannt, so daß sich etwa ein analoger biblischer Begriff zur Bezeichnung des gleichen Sachverhalts finden ließe.¹⁶ Das biblische Zeugnis, an dem sich Barth nach eigener Auskunft orientieren möchte, kennt überhaupt keinen direkt vergleichbaren Begriff.¹⁷ "Nie urteilt es über die Religion schlechthin. Erst das moderne Denken hat zu diesem Abstraktum durchgefunden. Biblisches Denken hingegen qualifiziert eigene und fremde Wirklichkeit nie

¹⁶ Dies wird besonders anschaulich illustriert durch die Sparsamkeit, mit der die *Vulgata* diesen Begriff verwendet. Von den insgesamt 13 Belegen entfallen nur 4 auf das Neue Testament (Act. 26:5; Col. 2:18; Jac. 1:26, 27). Alle Belege bezeichnen jedoch einen vom modernen Religionsverständnis durchaus verschiedenen Sachverhalt (Eine Ausnahme bildet vielleicht Act. 26:5. Diese Stelle bezieht sich indes auf Fraktionen innerhalb des zeitgenössischen Judentums). An keiner Stelle wird der Religionsbegriff dazu benutzt den eigenen Glauben mit einem Fremdglauben zusammenzufassen (vgl. W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, S. 57f.).

¹⁷ Vgl. K. Goldammer, *Die Bibel und die Religionen*, in: FuH, 16, 1966, S. 55-135, S. 118f.; Goldammer betont, daß im Zentrum des neutestamentlichen Denkens der Begriff *ἐκκλησία* steht, der "ein geschichtlich einzigartiger und nicht übertragbarer Begriff ist" (a.a.O., S. 119).

generell als falsch oder richtig",¹⁸ wie G. Schmid richtig beobachtet. Das biblische Zeugnis von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus verzichtet weitgehend auf Allgemeinbegriffe. Es bringt diese Offenbarung vielmehr als ein Ereignis, als eine konkrete Geschichte zur Sprache. Es bezeugt diese Offenbarung nicht als abstrakte Kategorie, sondern identifiziert sie mit einer historischen Person. Die urchristliche Gemeinde bekennt: κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν.¹⁹

Der Begriff Religion ist dem gegenüber jedoch gerade ein solcher abstrakter Allgemeinbegriff. Mit seiner Einführung wird nicht etwa nur das sprachliche Gewand des biblischen Offenbarungszeugnisses gewechselt, sondern eine neue Denkkategorie eingeführt, die mit einer Reihe von material theologischen Schwierigkeiten befrachtet ist. Diese Schwierigkeiten sind dabei wohlgemerkt nicht vom Religionsbegriff selbst ablösbar, sondern mit dessen sprachlicher Struktur als Allgemeinbegriff notwendig verknüpft.

Als Allgemeinbegriff besitzt der Begriff Religion zunächst eine reduktionistische Tendenz. Diese Tendenz ist geradezu das eigentliche Wesen eines Allgemeinbegriffs. Er reduziert eine diverse Mannigfaltigkeit von Erscheinungen auf eine gemeinsame Grundlage. Diese einebnende Tendenz ist nun allerdings im Fall des Religionsbegriffs mit besonderen Gefahren verbunden. Läßt sich die Vielfalt religiöser Ausdrucksformen und Anschauungen überhaupt auf einen gemeinsamen Nenner bringen, wie dies der Begriff Religion voraussetzt? Schon Schleiermacher hatte diesen reduktionistischen Drang des Begriffs Religion klar erkannt, wenn er ihre 'gebildeten Verächter' anweist: "in den Religionen sollt ihr die Religion entdecken".²⁰ In der neueren Diskussion wurde der

¹⁸ G. Schmid, *Erkennen und Erwägen*, S. 289-305, S. 298/299.

¹⁹ Act. 2:36.

²⁰ F. Schleiermacher, *Reden*, S. 238. Es ist indes recht paradox, daß gerade Schleiermacher, trotz dieser Warnung, geistesgeschichtlich gesehen einer der herausragenden Wegbereiter des modernen Religionsbegriffs wurde.

Religionsbegriff schließlich aufgrund seiner reduktionistischen Tendenz von dem Religionswissenschaftler W. Cantwell Smith als gänzlich ungeeignet zur Erfassung religiöser Erscheinungen eingestuft und deshalb völlig verworfen.²¹ Diese Warnung vor der reduktionistischen Tendenz des Allgemeinbegriffs Religion wird indes nicht allein von Seiten der Religionswissenschaft erhoben. So warnt etwa auch der von Barth stark beeinflusste Missionstheologe H. Kraemer vor dem "precarious character of a general Idea of Religion"²² aufgrund einer "irreducible diversity"²³ in diesem Bereich von Wirklichkeit.

Für Barths theologischen Ansatz wirft der Allgemeinbegriff 'Religion' zusätzliche Probleme auf. Die reduktionistische Tendenz des Sammelbegriffs Religion ist seinem offenbarungstheologischen Anliegen im Grunde direkt entgegengesetzt. Die Offenbarung Gottes ist nach dem Verständnis Barths ja gerade ein äußerst spezifisches und eminent partikuläres Geschehen. Es ist derart partikulär, daß ihm keine anthropologische Möglichkeit vorausläuft. Seine Möglichkeit ist vielmehr nur von seiner Wirklichkeit her theologisch denk- und erkennbar, wie in Kapitel IV (s. o., S. 88, 93) deutlich wurde. Der Allgemeinbegriff Religion hat im Gegensatz dazu eine nivellierende Funktion. Er "ist zu einem denkbar weiten Sammelbegriff geworden, der alle Glaubensformen umspannt... Das Christentum erscheint darin als eine unter vielen Möglichkeiten",²⁴ wie G. Ebeling bemerkt. Es ist unverkennbar, daß diese vereinnahmende Tendenz des Abstraktums Religion bereits sprachlich gesehen in einer spürbaren Spannung mit der von Barth so energisch betonten schlechthinnigen Unableitbarkeit der Offenbarung steht und die von ihm eigentlich angestrebte

²¹ Vgl. W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, S. 48; 109ff.; 120; 175.

²² H. Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, S. 73.

²³ Ebd., S. 77.

²⁴ G. Ebeling, *Evangelium und Religion*, S. 241.

Entfaltung einer positiven Beziehung von menschlicher Religion und göttlicher Offenbarung²⁵ gravierend behindern muß.

Die formal-sprachliche Struktur des Religionsbegriffs ist nun allerdings nicht das einzige, ja nicht einmal das schwerste Hindernis, das für Barth mit der Verwendung dieser Konzeption verbunden ist. Wie im Verlauf unserer Untersuchung deutlich wurde (s. o., Kap. II, S. 21; Kap. III, S. 39), ist Barths polemischer Entwurf in *KD17* primär an die Adresse der neuprotestantischen Theologie und insbesondere deren Begründer Friedrich Schleiermacher gerichtet. Mit der Aufnahme des Begriffs Religion begibt Barth sich jedoch auf eine gemeinsame terminologische Plattform mit dieser Tradition, die er sachlich bekämpft. Der Religionsbegriff ist dabei durchaus kein wertneutraler Begriff, sondern, bedingt durch seine Verwendung in der neuprotestantischen Theologie, bereits mit ganz bestimmten Denkvoraussetzungen und -inhalten besetzt.

Barth selbst ist sich über diese geistesgeschichtliche Vorbelastung des Begriffs und über die mit dieser Vorbelastung verbundenen Schwierigkeiten sichtlich im klaren. Bereits in seiner ersten dogmatischen Vorlesungsreihe im Sommersemester 1924 gesteht er seiner Studentenschaft diesen Begriff sei ihm "zu belastet und zu befleckt durch all den Unfug, der nun seit 200 Jahren damit getrieben worden"²⁶ sei. Er könne "das Wort 'Religion' nicht mehr hören oder aussprechen ohne die widerwärtige Erinnerung, daß es nun einmal tatsächlich in der neueren Geistesgeschichte die Flagge ist, die den Zufluchtsort anzeigt, wohin sich die protestantische...Theologie...zurückzuziehen begann, als sie nicht mehr den Mut hatte, vom Objekt, d.h. vom Worte Gottes aus zu denken".²⁷ Wenig später, in der ersten Auflage seiner *Prolegomena*, erklärt er dann sogar in noch

²⁵ Für eine Begründung dieser These s. u., S. 148f. und Kap. IX, 250ff.

²⁶ K. Barth, *Unterricht in der christlichen Religion*, S. 224.

²⁷ Ebd.

schärferem Ton, der Religionsbegriff sei durch seinen Gebrauch in der neuzeitlichen Theologie von einem "üblen Geruch"²⁸ behaftet. Er ist sich durchaus bewußt, daß er sich "in keine gute Gesellschaft" begibt, wenn er "diesem Begriff überhaupt Beachtung schenkt".²⁹ Sowohl in der *Christlichen Dogmatik*, als auch in *KD17* versucht Barth diesen negativen Eindruck durch eine begriffsgeschichtliche Skizze näher zu begründen. In beiden Auflagen seiner Dogmatik schickt er seiner Analyse dabei das bezeichnende Zitat P. de Lagardes als Motto voran: "Das Wort Religion ist im entschiedensten Gegensatz gegen das in der lutherischen, reformierten und katholischen Kirche geltende Wort Glauben eingeführt und setzt überall die deistische Kritik des allgemein christlichen Offenbarungsbegriffs voraus".³⁰ Seine begriffsgeschichtliche Untersuchung veranlaßt Barth zu dem analogen Schluß, der Begriff Religion bezeichne in der neuprotestantischen Theologie "eine selbstständige bekannte Größe der Offenbarung gegenüber"³¹ und setze eine Vorordnung der Religion vor der Offenbarung voraus. Diese Vorordnung der Religion vor der Offenbarung sei sogar das eigentliche Wesen des neuzeitlichen Religionsbegriffs und der gemeinsame "Nenner [der] Intentionen und Programme aller bedeutenderen Strömungen der neueren Theologie".³² Barth betrachtet den Religionsbegriff deshalb geradezu als die programmatische Kurzformel des neuprotestantischen Ansatzes schlechthin: "Neuprotestantismus heißt 'Religionismus'".³³ Der Religionsbegriff ist für ihn also der Inbegriff des Neuprotestantismus überhaupt – jener Theologie, der er

²⁸ K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, S. 303.

²⁹ Ebd., S. 304.

³⁰ *KD17*, S. 309; cf. ders., *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, S. 303.

³¹ Ebd., S. 316.

³² Ebd.

³³ Ebd., S. 316.

seinen unerbittlichen Kampf angesagt hat.

Angesichts dieser 'dunklen Vergangenheit' des Begriffs ist es natürlich nur allzu einleuchtend, daß Barth die Möglichkeit eines völligen Verzichts auf diese bedeutungsgeladene Konzeption erwägt. Bereits im *Römerbrief* taucht diese Alternative gelegentlich fast schemenhaft am Horizont seiner Überlegungen auf. Seine Kritik der Religion gewinnt dort zuweilen eine derartige Wucht, daß es kaum denkbar erscheint diesem Begriff überhaupt noch einen theologisch positiven Sinn abzugewinnen. So behauptet Barth etwa "die Heilsbotschaft von Christus" sei der "alles in Frage stellende Angriff schlechthin".³⁴ Es gebe "nichts Sinnloseres, als den Versuch eine Religion aus ihr zu machen".³⁵ Dieser "von der protestantischen Theologie seit Schleiermacher" unternommene Versuch einer Transformation des Evangeliums in eine Religion sei nicht nur 'sinnlos', sondern "der Verrat an Christus".³⁶ Noch drastischer klingt die lapidare Feststellung "Jesus [habe] mit Religion einfach nichts zu tun",³⁷ die Barth in einem seiner frühen Vorträge äußert. Wo Religion in dieser Weise als der reine Gegensatz der göttlichen Offenbarung und als bloße Perversion des Evangeliums verstanden wird, ist dieser Begriff, wenn nicht sprachlich, so doch *de facto* aus der Liste theologisch wirklich relevanter Begriffe verschwunden.

An der Schwelle einer tatsächlichen Eliminierung des Religionsbegriffs aus dem theologischen Vokabular steht Barth dann in der ersten Auflage seiner Dogmatik bei der Ausarbeitung des Rohentwurfs zu *KD17*. Die "fast unheilbare geistesgeschichtliche Belastung" des Religionsbegriffs, so verkündet Barth seiner Studentenschaft, "würde es an sich sogar sehr wohl rechtfertigen, wenn wir ihn

³⁴ K. Barth, *Römerbrief*, S. 207.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd.

³⁷ K. Barth, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, S. 94.

mit demonstrativem Schweigen einfach übergehen würden".³⁸

Diese Lösung eines völligen Verzichts auf den Begriff Religion klingt angesichts der schweren Bedenken, die Barth dieser Konzeption entgegenbringt, in der Tat recht einleuchtend. Für eine Theologie, die die Offenbarung Gottes als ihren exklusiven Erkenntnisgegenstand definiert und die sich als eine strikt innerkirchliche *fides quaerens intellectum* begreift, wie in Kapitel IV (s. o., S. 85ff.) deutlich wurde, brauchte das Thema Religion im Grunde gar nicht in den Blick kommen, jedenfalls insofern dieser Begriff rein negativ besetzt ist. Religion als "die Angelegenheit des gottlosen Menschen"³⁹ kann ja wohl kaum in unmittelbarem Sinn als ein Bestandteil jenes *Credo* gelten, das der Theologie als Datum vorgegeben ist und von ihr nachdenkend ausgelegt werden soll (vgl. o., Kap. IV, S. 88)!

Diese radikale Alternative einer Streichung des Religionsbegriffs aus seinem Vokabular bleibt für Barth nun allerdings lediglich eine hypothetische Möglichkeit. Einen völligen Verzicht auf diesen höchst problematischen Begriff möchte oder kann Barth offenbar nicht leisten. Auch die von ihm selbst vorgetragenen starken Bedenken gegen eine Übernahme des Religionsbegriffs reichen offenbar nicht aus, ihn zu einer gänzlichen Abkehr von dieser Konzeption zu bewegen.⁴⁰

Dies muß natürlich die Frage aufwerfen, weshalb Barth, trotz jenes Eindrucks, sich 'in keine gute Gesellschaft zu begeben', sich schließlich doch für

³⁸ K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, S. 302.

³⁹ KD17, S. 327.

⁴⁰ W. Krötke hat allerdings auf den interessanten Sachverhalt aufmerksam gemacht, daß Barth "nach dem Par. 17 von KD I/2 vom Religionsbegriff im positiven Sinne keinen Gebrauch mehr macht" (*Der Mensch und die Religion nach Karl Barth*, S. 33; cf. S. 17, Anm. 24; cf. O. Herlyn, *Religion oder Gebet*, S. 10; 65; 124). In einer späteren Phase seiner Theologie kann Barth sich in der Tat zuweilen dafür aussprechen, den Religionsbegriff (jedenfalls in seiner herkömmlichen Bedeutung) ganz aus dem theologischen Sprachgebrauch zu eliminieren: "We should hate this word 'religion'! Christianity is not a religion. It is not one kind of a general religion. Let us extinguish this use of the word" (*Table Talk*, S. 95).

eine Verwendung des Religionsbegriffs entscheidet. Liegt dies daran, daß er sich hier schlicht einer als axiomatisch betrachteten Konzeption anschließt, die sich bis in die gegenwärtige Diskussion nahezu unbeanstandet durchgehalten hat?⁴¹

Eine Anfrage bei Barth selbst erhärtet diesen Verdacht. Angesichts der gravierenden Vorbehalte, die er dem Religionsbegriff entgegenbringt, muß es überraschen, daß Barth seinen Entschluß, diesen Begriff nun doch zu verwenden, nicht eingehender theologisch begründet. Trotz seiner scharfen Kritik an der geistesgeschichtlichen Vorbelastung dieser Konzeption wird die Frage, weshalb ein theologischer Gebrauch des Religionsbegriffs letztlich doch gerechtfertigt werden kann, von Barth merkwürdigerweise nur am Rande gestreift. Diese Auskunft am Rande ist indes höchst aufschlußreich. Barth erklärt, daß er nicht auf den Religionsbegriff verzichten möchte, weil er bewußt moderner Theologe zu sein gedenkt. Die einmal in Gang gebrachte Selbsterkenntnis des neuzeitlichen Menschen und die mit ihr verbundene "Entdeckung der Größe 'Religion'"⁴² sei schlicht ein irreversibler Prozeß, der von einer verantwortlichen Theologie nicht einfach übergangen werden dürfe. Nach seiner Überzeugung wäre es "nicht in der Ordnung gewesen, wenn die Theologie an dieser Entdeckung nicht teilgenommen

⁴¹ Der Religionsbegriff gehört auch in der heutigen theologischen Debatte fast durchweg zur terminologischen Grundausstattung. Ein Verzicht auf den Begriff Religion für das theologische Gespräch wurde zwar von D. Bonhoeffer als Weiterführung des Barth'schen Anliegens (vgl. *Widerstand und Ergebung*, S. 133; 137; 161) ernsthaft erwogen. Sein Plädoyer für eine "nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe" (Ebd., S. 172; cf. S. 132-137; 159f.; 176ff.) ist indes situationsbedingt recht fragmentarisch und zudem heute weitgehend verhallt (Eine sorgfältige Darstellung und Analyse der Position Bonhoeffers findet sich bei G. Ebeling, *Die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe*, in: 2ThK, 52, 1955, S. 296-359). Von seiten der Religionswissenschaft wurde der Begriff Religion von W. Cantwell Smith mit seinem Buch *The Meaning and End of Religion* ebenfalls einer scharfen Kritik unterzogen. (F. Whaling macht allerdings zu Recht auf die tiefgreifende Differenz zwischen Barth und Smith aufmerksam: "Smith's dissatisfaction with the terms 'religion' and 'religions' is basically not theological as Barths was...his first objection is a historical one" (*Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Bd. I, Berlin, 1983, S. 187; cf. S. 192)). Dieser Angriff muß indes auch in der religionswissenschaftlichen Gesamtlandschaft als Ausnahme gelten. Der Ruf nach einem Verzicht auf den Begriff Religion hat keineswegs allgemeine Zustimmung gefunden und es steht nicht zu erwarten, daß 'Religion' in absehbarer Zukunft aus der Liste des theologischen oder religionswissenschaftlichen Standardvokabulars gestrichen werden wird.

⁴² KD17, S. 319.

hätte".⁴³ Für eine Theologie, die sich auf das "Nachdenken des vorgesagten und vorbejahten Credo"⁴⁴ beschränken will und in der, im Anschluß an Anselm, "der Boden und das Dach der Kirche...keinen Augenblick verlassen"⁴⁵ wird, klingt eine solche Begründung sicherlich höchst befremdlich. Barth behauptet hier nämlich offenbar, die Aufnahme des Begriffs der Religion sei nicht notwendig mit der Explikation des Credo verbunden, sondern sei der dogmatischen Reflexion rein situationsbedingt vorgegeben. Noch deutlicher formuliert Barth diese Begründung in der *Christlichen Dogmatik*. Der Leser erhält hier die knappe Auskunft, der zuvor erwogene Verzicht auf den Religionsbegriff hieße eine "mindestens in Frage kommende Wirklichkeit zu übersehen".⁴⁶ Der Entschluß Barths, dem Begriff Religion mit seiner 'fast unheilbaren geistesgeschichtlichen Belastung' nun doch nicht den Abschied zu geben, ruht schließlich auf der lapidaren Feststellung: "Religion ist eine Wirklichkeit".⁴⁷

Es ist nicht zu verkennen, daß diese Erklärung Barths ausgerechnet dem Ansatz Schleiermachers methodisch bedenklich nahe steht und möglicherweise von dieser theologischen Tradition direkt abhängig ist. Trotz aller gewiß nicht zu leugnenden Differenzen im Detail, erinnert Barths Rekurs auf die reine Faktizität der Religion äußerst stark an Schleiermachers Ausgangspunkt bei der Religiosität oder den frommen Gemütszuständen des Subjekts. Die Berufung auf das bloße Dasein dieser 'Wirklichkeit' zur Begründung der Verwendung des Religionsbegriffs setzt ja voraus, daß der theologischen Reflexion neben der göttlichen Offenbarung noch andere Erkenntnisgegenstände schlechthin

⁴³ Ebd.

⁴⁴ K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, S. 20; cf. S. 37; vgl. ebd., I. Hauptt., 2. Abschn., S. 7ff.; *KD* I, S. 15ff.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, S. 304.

⁴⁷ Ebd.

vorgegeben sind. Eine solche Voraussetzung ist jedoch von Barths eigenen Prämissen (vgl. o., Kap. IV, bes. S. 94ff.) her geurteilt als ein Fremdkörper in seiner Argumentation einzustufen. Barths Begründung für seine Verwendung des Begriffs der Religion steht demnach in deutlicher Spannung zu seiner eigenen offenbarungstheologischen Grundintention. Sie läßt eine befriedigende theologische Erklärung vermissen und scheint vielmehr einfach dem traditionellen (neuprotestantischen) Argumentationsmuster zu folgen.

Man kann Barth gewiß zugute halten, er akzeptiere den Religionsbegriff nur zögernd und mit der zusätzlichen Einschränkung, Religion strikt "von dem her zu interpretieren, was uns von Gottes Offenbarung gesagt ist".⁴⁸ Es ist deutlich, daß Barth sich trotz der Verwendung des Religionsbegriffs scharf vom liberalen Modell absetzen möchte. Ist die Brücke, die Barth mit dieser Tradition verbindet also letztlich doch ausschließlich auf die terminologischen Ebene beschränkt? Dies wäre angesichts der heftigen Kritik, die Barth am neuprotestantischen Religionsverständnis übt, sicherlich zu erwarten.

In seiner bereits erwähnten Dogmatikvorlesung in Göttingen wendet sich Barth dieser Frage nach der Herkunft und dem spezifischen Inhalt seines Religionsbegriffs ausdrücklich zu. Die Antwort fällt dabei höchst unerwartet aus. Barth erklärt, er wolle "auf eine eigene positive Aufstellung des Religionsbegriffs" völlig verzichten. Die Alternative, die er anstelle seiner eigenen Definition von Religion zu verwenden gedenkt, ist noch weitaus überraschender: Barth verkündet nämlich, er wolle sich schlicht dem anschließen, "was auf dem Höhepunkt der modernen Entwicklung Schleiermacher unter Religion verstanden hat!"⁴⁹ Diese Auskunft ist gewiß äußerst verblüffend angesichts der schweren Vorbehalte, die Barth gegen diesen Begriff gerade aufgrund dessen geistesgeschichtlicher Belastung hegt. Es scheint

⁴⁸ KD17, S. 309.

⁴⁹ K. Barth, *Unterricht in der christlichen Religion*, S. 225.

recht paradox, daß Barth sich einerseits trotz seiner Vorbehalte zur Verwendung des Religionsbegriffs entschließt und andererseits auf eine eigene Definition verzichtet, die diese Vorbehalte ausräumen könnte.

Als ein Erklärungsversuch könnte nun vielleicht geltend gemacht werden, daß Barth den Begriff der Religion in *KD17* nicht zur positiven Entfaltung theologischer Erkenntnis, sondern lediglich zur Markierung der Gegenposition verwende. Der Religionsbegriff habe für Barth überhaupt keine positive Funktion, sondern diene lediglich zur Kontrastierung, Abgrenzung und klärenden Profilierung der die Theologie exklusiv beschäftigenden Offenbarung Gottes. Diese Auffassung, Barth verbinde mit dem Begriff Religion ausschließlich negative Inhalte, ist in der Tat weit verbreitet, wie bereits in Kap. I (s. o., S. 4ff.) angedeutet wurde. O. C. Thomas stellt im Blick auf Barths *KD17* etwa lapidar fest: "Here he has nothing good to say about religion at all"⁵⁰ P. Beyerhaus bezeichnet Barths Entwurf als eine "Theologie der totalen Diastase von Religion und Offenbarung".⁵¹ In ähnlicher Weise spricht G. Ebeling von einem "schroffen Gegensatz zwischen...der Offenbarung und der Religion"⁵² bei Barth. Als der absolute Gegenpol der Offenbarung wäre der Religionsbegriff in der Tat lediglich ein negatives sprachliches Hilfsinstrument ohne konkrete Füllung und sachliche Relevanz. Seine 'geistesgeschichtliche Belastung' wäre belanglos, wenn Barth diesen Begriff wirklich lediglich als eine strikt polemisch gemeinte Konzeption verwendete. In der Tat behauptet P. Harrison der Religionsbegriff in *KD17* sei "merely a formal category...and for Barth devoid of any intrinsic significance".⁵³ Er diene "only as the backdrop against which a positive understanding of

⁵⁰ O. C. Thomas, (ed.), *Attitudes Toward Other Religions. Some Christian Interpretations*, London, 1967, S. 95.

⁵¹ P. Beyerhaus, *Religionen und Evangelium*, S. 122; cf. G. Müller, *Religion zwischen Metaphysik und Prophetie*, S. 208; 210;

⁵² G. Ebeling, *Evangelium und Religion*, S. 243.

⁵³ P. Harrison, *Karl Barth and the Nonchristian Religions*, in: *JES*, 23, 1986, S. 207-224, S. 215.

revelation...may be projected".⁵⁴

Die Festlegung Barths auf ein rein negatives Verständnis von Religion ist nun allerdings eine unzulässige Verkürzung des Textbefundes von *KD17*, wie bereits zu Beginn dieser Studie angedeutet wurde (vgl. o., Kap. I, S. 8ff.) und wie im folgenden II. Hauptteil dieser Arbeit noch eingehender zu zeigen sein wird (s. u., S. 187ff.). Es ist wohl richtig, daß Barth Religion in *KD17* über weite Strecken in seiner Diskussion auf diese Rolle des Gegenpols der Offenbarung und damit auf eine strikt negative Bedeutung festlegt, wie sich im vorangehenden Kapitel gezeigt hat (s. o., S. 114ff.). Barth bedient sich des Begriffs der Religion in *KD17* nun allerdings nicht nur in polemischer Absicht. Trotz aller Vorbehalte und einer massiven Kritik an dieser Konzeption bezeichnet er mit ihr doch nicht allein die als häretisch abqualifizierte⁵⁵ Gegenposition. Barth betont wiederholt, daß "Gottes Offenbarung auch als menschliche Religion"⁵⁶ zu begreifen sei. Dieser Satz ist für ihn durchaus keine bloße Randbemerkung. Mit ihm steht nicht weniger als das Scheitern der dogmatischen Erkenntnisbemühung insgesamt auf dem Spiel: "Leugnung dieses Satzes würde Leugnung...der Offenbarung als solcher bedeuten".⁵⁷ Die Überschrift des zweiten Hauptteils des *KD17* *Die wahre Religion*⁵⁸ dürfte schließlich jeglichen Zweifel zerstreuen, daß eine Interpretation, die von einer 'totalen Diastase von Religion und Offenbarung' bei Barth redet und seinen Religionsbegriff also als eine ausschließlich polemische Konzeption deutet, dem wirklichen Barth allenfalls partiell gerecht wird.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Vgl. *KD17*, S. 317.

⁵⁶ Ebd., S. 309.

⁵⁷ Ebd., S. 309.

⁵⁸ Ebd., S. 356.

Angesichts der Behauptung die göttliche Offenbarung müsse "auch als Religion...verstanden werden", wolle "man Gottes Offenbarung nicht etwa gerade als Offenbarung leugnen",⁵⁹ wird die Frage nun allerdings höchst akut, ob Barth sich auch in seiner *Kirchlichen Dogmatik* 'an das hält, was Schleiermacher unter Religion verstanden hat'! Ein Blick auf den Vorentwurf zu *KD17* macht unverkennbar deutlich, daß er sich jedenfalls in der ersten Auflage seiner Dogmatik noch immer auf diesem Kurs befindet. Barth verwendet dort nämlich eine Definition von Religion, die geradezu aus Schleiermachers eigener Feder stammen könnte. Er bestimmt Religion als "ein Streben, ein Unternehmen, und zwar das kühnste, letzte Unternehmen des Menschen, beruhend auf einer Anlage, einem Vermögen und zwar dem tiefsten, bezeichnendsten Vermögen wiederum des Menschen".⁶⁰ Wie Barth in seiner begriffsgeschichtlichen Skizze in *KD17* selbst anschaulich zeigt, steht dieses liberale Religionsverständnis jedoch in diametralem inhaltlichen Widerspruch zu seinem eigenen Axiom einer schlechthinnigen Überlegenheit der Offenbarung Gottes.⁶¹ Die These, Gottes Offenbarung müsse auch als Religion verstanden werden, wäre unter der Voraussetzung des traditionellen Religionsverständnisses sichtlich eingeradezu paradoxer Satz! Die Klärung der Frage, ob Barth in *KD17* noch immer auf eine eigene Definition von Religion verzichtet und statt dessen mit dem liberalen Verständnis von Religion arbeitet ist deshalb von zentraler Bedeutung für die innere Schlüssigkeit seines Ansatzes insgesamt. Von einer Abkehr von diesem Religionsverständnis hängt ja nicht weniger als die Möglichkeit jener positiven Beziehung zwischen Offenbarung und Religion ab, die Barth offensichtlich für unverzichtbar hält. Diese Frage läßt sich nun indes nicht pauschal beantworten,

⁵⁹ Ebd., S. 308.

⁶⁰ K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, S. 315.

⁶¹ Vgl. o., S. 141.

sondern setzt einen Vergleich zwischen Barths Argumentation und den in Kapitel III erarbeiteten Grundzügen des traditionellen Verständnisses von Religion voraus.

a) Unsere Skizze des neuprotestantischen Religionsbegriffs und seiner Wurzeln in Kapitel III förderte zutage, daß Religion sowohl bei Kant ('*Kant*', 1.-1.2.4.)⁶² als auch bei Schleiermacher ('*Schleiermacher*', 1.-1.2.2.3.) im Zusammenhang des Problems der Natürlichen Theologie thematisch wird. Die klassische Frage des Unternehmens der Natürlichen Theologie nach der Erkennbarkeit Gottes *remoto revelatione specialis* wurde als der Denkhorizont ermittelt, in dem sich das traditionelle Verständnis von Religion bewegt.

Es ist nun erstaunlicherweise genau diese Fragestellung, die Barth mit dem Problem der Religion aufgeworfen sieht. Religion handelt nach seiner Auskunft in *KD17* nämlich von dem, was der Mensch "aus eigenen Mitteln",⁶³ also ohne Offenbarung in Richtung einer *cognitio dei* zu erreichen oder vielmehr nicht zu erreichen vermag. Auch wenn Barth das Resultat dieser menschlichen Bemühung als unzureichend und inadäquat beurteilt, so ist doch der Fragehorizont sichtlich identisch.⁶⁴

Doch selbst mit seiner epistemologischen Skepsis in Bezug auf die Religion ist Barth keine absolute Neuerscheinung und in dieser Hinsicht weit weniger revolutionär als sein Ruf. Das Programm einer Natürlichen Theologie hatte ja bereits durch Kants Vernunftkritik einen empfindlichen Stoß erlitten, indem Kant ein 'Wissen' von Gott radikal bestritt ('*Kant*', 1.1.) und die Religion nicht länger der Ontologie ('*Kant*', 1.1.2.), sondern der Ethik ('*Kant*', 1.2.2.-1.2.3.) zuordnete.

⁶² Die Abkürzungen '*Kant*' und '*Schleiermacher*' beziehen sich hier und im folg. auf die zusammenfassenden Thesen der Diskussion des Religionsverständnisses von Kant, b.z.w. Schleiermacher in Kap. III.

⁶³ *KD17*, S. 329.

⁶⁴ Auf den Zusammenhang zwischen Religionskritik und dem Problem der Natürlichen Theologie bei Barth verweist auch W. Nicholls (*Systematic and Philosophical Theology*, S. 128).

Schleiermacher war, wie wir sahen, dieser kritischen Fährte gefolgt und hatte mit Kant auf den Anspruch einer objektiven Erkenntnis Gottes verzichtet ('*Schleiermacher*', 1.1.). Menschliche Religion sei zum 'Wissen' um Gott grundsätzlich ungeeignet hatte es bei beiden geheißen.

Betrachtet man Barths Religionsbegriff von diesem Hintergrund her, so tritt eine bemerkenswerte Kontinuität zutage. Im Zuge seiner theologischen Kritik der Religion behauptet Barth etwa, die Religion sei "nimmermehr die Erkenntnis Gottes...und also nimmermehr die Wahrheit, sondern durchgehend und gänzlich eine Fiktion, die mit Gott selbst nicht nur wenig, sondern nichts zu tun hat".⁶⁵ Barth steht mit seiner kritischen Einschätzung des Erkenntniswertes der Religion demnach nicht etwa abseits, sondern im Einklang mit Kant und Schleiermacher. Ergelange trotz seines radikal unterschiedlichen theologischen Ausgangspunktes zum gleichen negativen Urteil hinsichtlich des Erkenntnisgehaltes der Religion! Erkenntnis Gottes kommt nach Barths Überzeugung wohl zum Ziel. Dieses Ereignis kommt bei ihm jedoch primär unter dem Stichwort Offenbarung zur Sprache. Sein Religionsbegriff teilt dagegen weitgehend die erkenntnistheoretische Skepsis seiner Vorgänger.

Diese auffallende Kontinuität mit der historischen Vorgabe muß natürlich die Frage aufwerfen, ob das negative Urteil, das Barth über die Religion fällt, wirklich nur im Hören auf das biblische Zeugnis begründet ist oder vielleicht zumindest teilweise einfach aus traditionellen Quellen übernommen wurde.

b) Wie sich in Kap. III weiter zeigte, bestand die Durchführung des Programms der Natürlichen Theologie in der Regel in der Suche nach einem Wesen der Religion 'in' oder 'hinter' den religiösen Erscheinungsformen ('*Kant*', 2.1.1.; '*Schleiermacher*', 1.2.). Mit der Verwendung dieser Dialektik von Wesen und Erscheinung in ihrem jeweiligen Religionsbegriff hatten sowohl Kant ('*Kant*', 4.1.1.) als auch Schleiermacher ('*Schleiermacher*', 1.2.1.), bei allen nicht zu

⁶⁵ KD17, S. 331.

verkennenden Differenzen, die Tradition einer Natürlichen Theologie aufgenommen und fortgesetzt. Der Umstand, daß Kant diesen Einheitspunkt aller religiösen Erscheinungen in der Sittlichkeit, Schleiermacher ihn jedoch im Gefühl lokalisierte, ist an dieser Stelle von untergeordneter Bedeutung.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang allerdings Barths Intention von diesem idealistischen Modell in *KD17* allenfalls einen "höchst beiläufigen Gebrauch"⁶⁶ zu machen, wie in Kap. II (s. o., S. 21ff.) bereits ausführlicher geschildert wurde. Auf den ersten Blick scheint es, als sei dieser Gebrauch wirklich recht beiläufig. Barth hält es für theologisch unerlaubt "die Religion von anderswo als von der von der Offenbarung her auch nur als Gegenstand ins Auge fassen, geschweige denn Feststellungen über ihr Wesen zu machen".⁶⁷ Das in dieser Perspektive zum Vorschein tretende "offenbarte Wesen der Religion"⁶⁸ sei gerade nicht zu der herkömmlichen Diskriminierung zwischen Wesen und Erscheinung der Religion tauglich.

Bei etwas näherem Zusehen wird allerdings deutlich, daß Barth mit dieser Dialektik von Wesen und Erscheinung keinesfalls nur 'beiläufig', sondern höchst massiv operiert und diese Unterscheidung sogar zur Abstützung seiner Argumentation heranzieht. Schon die Verwendung des Begriffs Religion im Singular zeigt an, daß Barth die abstrahierende Bewegung seiner Vorläufer grundsätzlich mitmacht. Bereits das Abstraktum 'die Religion' setzt einen gemeinsamen Nenner aller religiösen Phänomene voraus aus, wie oben (s. o., S. 138ff.) deutlich wurde. Der Gebrauch des Singulars 'die Religion' führt die Dialektik von Wesen und Erscheinung gewollt oder ungewollt in die Diskussion ein, weil der Singular selbst schon auf dieser Unterscheidung basiert.

⁶⁶ Ebd., S. 325.

⁶⁷ Ebd., S. 321.

⁶⁸ Ebd., S. 325.

Barths Anlehnung an Kant und Schleiermacher an diesem Punkt geht jedoch noch entscheidend über diese allgemeine Parallele hinaus. Wir erinnern uns, daß Kant dieses idealistische Modell konkret mit der Bestimmung einer dem bloßen 'Kirchenglauben' zugrunde liegenden 'Vernunftreligion' ins Werk setzte. Schleiermacher sucht, trotz einer stärkeren Betonung des individuellen Charakters von Religion, ebenfalls einen Zentralpunkt aller religiösen Formen und findet diesen gemeinsamen Nenner im 'Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit'.

Bei dem Versuch die Überlegenheit des Offenbarungsurteils über die außertheologische Religionskritik zu beweisen,⁶⁹ greift Barth scheinbar ganz unbekümmert auf ein Religionsverständnis zurück, das diesem idealistischen Ansatz verblüffend ähnlich sieht. Ganz im Einklang mit der Tradition erklärt er "das Leben der Religion" sei "grundsätzlich doch nur eine Veräußerlichung, ein Ausdruck, eine Darstellung" und stellt dieser 'Erscheinung' in allzu vertrauter Manier "das eigentliche religiöse Wesen"⁷⁰ als Ursprungs- und Einheitspunkt gegenüber. Die außertheologische Religionskritik sei lediglich imstande, so versichert Barth, jene religiöse Veräußerlichung zu negieren, ohne dabei zugleich "das schöpferische und organisierende Zentrum"⁷¹ der Religion zu treffen. Der Leser erfährt, daß ein "Gegenüber...zwischen der Religion und dem religiösen Vermögen"⁷² offenbar doch nicht so irrelevant ist, wie zuvor behauptet, denn an der Möglichkeit einer solchen Unterscheidung hängt ja nicht weniger als die Schlüssigkeit von Barths Beweis. Dieser gesamte Argumentationsgang wird dabei nicht etwa als Gesinnungswandel eingeführt und eigens begründet, sondern die

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 343-356.

⁷⁰ Ebd., S. 344; cf. S. 348.

⁷¹ Ebd., S. 355.

⁷² Ebd.

Dialektik von Wesen und Erscheinung der Religion wird schlicht als bekannt vorausgesetzt. Diese Dialektik ist für Barth hier so selbstverständlich, daß er die Überlegenheit der Offenbarung indirekt mit ihr zu belegen und abzustützen sucht! Eine solche Beweisführung läßt sich sicher kaum als stichhaltig bezeichnen!

Es ist unverkennbar, daß Barth die traditionelle Unterscheidung von Wesen und Erscheinung der Religion theoretisch für unvertretbar hält. Es ist jedoch ebenso deutlich, daß Barth im Kontext seiner Religionskritik ein Verständnis von Religion voraussetzt, das auf diesem idealistischem Schema basiert. Die These C. H. Ratschows, Barth habe "für die Theologie eine Wendung" vollzogen, "die eine religionsphilosophische Wesenssuche der Religion nicht mehr zuließ",⁷³ ist deshalb zu undifferenziert. Ratschow übersieht, daß Barth trotz der theoretischen Ablehnung, von dieser 'religionsphilosophischen Wesenssuche' in *KD17* selbst praktisch ausgiebigen Gebrauch macht.

Barths Religionsverständnis in *KD17* reflektiert die herkömmliche Vorstellung von einem Wesen der Religion nun indes nicht nur ganz allgemein, sondern folgt der historischen Vorlage bis in erstaunliche Einzelheiten hinein.

c) Unsere Untersuchung in Kap. III machte deutlich, daß besonders Kant eine fundamentale Defizienz der vorfindlichen Religion gegenüber der Vernunftreligion postuliert. Der 'Kirchenglaube' ist für ihn eine unvollkommene Erscheinungsform des Wesens der Religion, ein bloßes 'Vehikel' für die Postulate der reinen Vernunftreligion ('*Kant*', 4.; 4.1.2.). Die sichtbare Gestalt der Religion ist niemals die volle Aktualisierung ihres Wesens, sondern allenfalls eine Annäherung. Schleiermacher, von der romantischen Tradition beeinflusst, urteilt an dieser Stelle etwas zurückhaltender, bewegt sich im Grunde jedoch in der gleichen Richtung ('*Schleiermacher*', 1.2.1.1.).

Ein Blick auf *KD17* zeigt nun, daß der Barth'sche Religionsbegriff sich nicht

⁷³C. H. Ratschow, *Die Religionen und das Christentum*, S. 100.

allein in der gleichen Vorstellungswelt bewegt, sondern sich sogar dem radikaleren Standpunkt Kants anschließt. So betrachtet Barth religiöse Ausdrucksformen etwa lediglich als "eine Wiederholung dessen, was zuvor...als der eigentliche religiöse Besitz des Menschen"⁷⁴ bereits vollständig vorhanden war. Diese "Veräußerlichung eines vor dieser Veräußerlichung und ohne sie bestehenden religiösen Besitzes"⁷⁵ wird, wie schon bei Kant, deutlich in einen untergeordneten Rang verwiesen: "...die äußere, die aktuelle Befriedigung des religiösen Bedürfnisses ist zwar eine relative, aber doch nur eine relative Notwendigkeit".⁷⁶ Auf der daraus resultierenden "Schwäche und...bloß bedingten Notwendigkeit"⁷⁷ des religiösen Ausdrucks baut Barth seinen Angriff gegen Mystik und Atheismus auf.⁷⁸ Auch diese Vorstellung von einer tiefgreifenden Mangelhaftigkeit religiöser Erscheinungen wird von Barth also derart unkritisch in seinem Verständnis von Religion vorausgesetzt, daß er sie sogar zur Verteidigung seines Ansatzes gegen mögliche Einwände einsetzen kann.

d) In unserer Skizze in Kap. III trat ferner zutage, daß die Konzeption eines Wesens der Religion in seiner konkreten Anwendung zu einem ausgesprochen religionskritischen Instrument wird. Dieser Aspekt wird wiederum von Kant ('Kant', 4.2.) stärker als von Schleiermacher ('Schleiermacher', 1.2.2.2.) hervorgehoben. Der sichtbaren Gestalt der Religion, dem 'Kirchenglauben', wird in der Vernunftreligion nicht allein ihr Ursprungspunkt, sondern zugleich ihr Beurteilungskriterium zugewiesen. Das Wesen der Religion besitzt nicht nur deskriptive, sondern zugleich eine normative Funktion. Jene Elemente der

⁷⁴ KD17, S. 344.

⁷⁵ Ebd., S. 347.

⁷⁶ Ebd., S. 345.

⁷⁷ Ebd., S. 353 et passim.

⁷⁸ Vgl. ebd., S. 348-356.

vorfindlichen Religion, die nicht mit dieser Norm in Deckung zu bringen sind, werden in einem doppelten Sinn als unwesentlich abqualifiziert.

Barth rezipiert auch diesen Traditionsstrang in seinem Religionsbegriff, allerdings in einer eigentümlichen Brechung, in der eine Kontinuität dennoch deutlich sichtbar bleibt.⁷⁹ Zum einen stellt der Barth'sche Religionsbegriff eine Aufnahme, ja sogar eine Verschärfung Kants dar. Im Zuge der Entfaltung seiner Religionskritik stellt Barth die Erscheinung der Religion nämlich nicht mehr nur partiell, sondern pauschal von ihrem Wesen her in Frage. Alle Formen von Religion sind lediglich Ausdruck und Veräußerlichung ihres Wesens und als solche *per se* mit dem Makel einer profunden "Nicht-Notwendigkeit"⁸⁰ behaftet.

Die Hauptlast der Religionskritik ruht bei Barth nun allerdings nicht auf dem Konzept eines Wesens der Religion. Die religionskritische Funktion des idealistischen Modells wird bei ihm zum überwiegenden Teil auf den Offenbarungsbegriff übertragen. Das traditionelle Denkmuster bleibt trotz dieser Verschiebung jedoch weitgehend intakt: Das 'offenbarte Wesen' der Religion wird als eine Normgröße kritisch gegen die real existierende Religion gewendet. Die religionskritische Tendenz des Religionsbegriffs wird also von Barth nicht etwa ins Leben gerufen, sondern von seinen Vorgängern übernommen und lediglich verschärft, indem nun das Wesen der Religion als 'Offenbarungsurteil' die Erscheinung der Religion nicht nur teilweise, sondern vollständig transzendiert. Die kritische Stoßrichtung bleibt dabei sichtlich unverändert.

e) Als die eigentliche Triebfeder der religionskritischen Tendenz des traditionellen Religionsbegriffs wurde in unserer Analyse schließlich die Herkunft jenes Wesens der Religion erkannt. Diese Konzeption wird sowohl bei

⁷⁹ Der Grund für diese 'gebrochene Kontinuität' mag vielleicht darin liegen, daß Schleiermacher mit dem Modell von Wesen und Erscheinung (zumindest in seiner reifen Theologie) nur noch recht vorsichtig religionskritisch operiert (vgl. o., Kap. III, S. 72).

⁸⁰ KD17, S. 344; cf. S. 346.

Kant ('*Kant*', 3.1.2.) als auch bei Schleiermacher ('*Schleiermacher*', 1.2.2.) als eine externe Normgröße an die religiöse Formenwelt herangetragen. Bei Kant wird die aus der praktischen Vernunft abgeleitete 'Vernunftreligion' zum Richter über die wirkliche Religion eingesetzt. Schleiermachers berühmter 'Ausgangspunkt über dem Christentum' schreibt der Ethik die oberste Urteilsinstanz in Sachen Religion zu.

Nach dem Gesagten kann es nun kaum verwundern, daß Religion auch bei Barth zur Einsicht in ihr eigenes Wesen ebenso untauglich erklärt wird, wie bei seinen Vorgängern. Auch er bestreitet der Religion grundsätzlich die Möglichkeit oder gar das Recht für sich selbst zu sprechen oder zur wahren Erkenntnis ihrer selbst zu gelangen. Eine solche Möglichkeit wird erst gar nicht erwogen. In Fortsetzung der Tradition Kants und Schleiermachers wird das für die Religion maßgebende Beurteilungskriterium außerhalb der Religion selbst lokalisiert. Diese Rolle einer externen Normgröße wird bei Barth allerdings, wie bereits erwähnt, nicht mehr dem Wesen der Religion zugeschrieben, sondern auf die Offenbarung Gottes übertragen. Abgesehen von dieser Übertragung ist das Grundmuster jedoch identisch. So erklärt Barth in *KD17* die religiöse Wirklichkeit sei theologisch nicht etwa deshalb interessant, "weil sie in sich sinnvoll wäre, wohl aber darum, weil sie von außen, nämlich von Christus her, Sinn bekommt".⁸¹ Der Barth'sche Religionsbegriff steht also auch mit seinem Anspruch, die Religion besser zu verstehen als sie sich selbst zu verstehen in der Lage ist, nicht abseits von der Gedankenwelt seiner Vorgänger ('*Kant*', 4.2.1.; '*Schleiermacher*', 1.2.2.1.), sondern sichtlich im Einklang mit deren vermeintlich so hartnäckig bekämpften Ansatz.

f) Wie unsere Skizze in Kap. III weiter zeigte, hat diese religionskritische Komponente des traditionellen Religionsverständnisses besonders drastische Auswirkungen für das christliche Selbstverständnis ('*Kant*', 4.2.2.;

⁸¹ Ebd., S. 326.

'*Schleiermacher*', 1.2.1.2.). Für Kant ist das Christentum keineswegs mit der Vernunftreligion identisch, sondern wird unter die bloßen 'Vehikel' eingereiht und damit auf eine Ebene mit den anderen Religionen gestellt. Die gleichen relativierenden Konsequenzen zieht Schleiermacher, wenn er das Christentum als eine von mehreren zeitlichen Erscheinungen der Religion bestimmt. Die Bestimmung des Christentums als eine (unvollkommene) Erscheinung des Wesens der Religion führt ganz folgerichtig zum Verzicht auf einen christlichen Absolutheitsanspruch ('*Schleiermacher*', 1.2.1.3.; 1.2.1.4.).

Barths Religionsbegriff reflektiert auch diesen Aspekt der historischen Vorgabe mit bemerkenswerter Genauigkeit. Wie bereits oben angedeutet (s. o., Kap. II, S. 22f.), scheint auch er bereit das Christentum an den Allgemeinbegriff Religion preiszugeben und auf den herkömmlichen Absolutheitsanspruch Verzicht zu leisten. Barth ist sich durchaus bewußt, daß die Verwendung des Abstraktums Religion es grundsätzlich nicht erlaubt, das Christentum von diesem Sammelbegriff auszunehmen. In völliger Übereinstimmung mit Kant und Schleiermacher versteht auch er unter "Religion: die christliche Religion und alle anderen Religionen"⁸² Die christliche Religion ist auch für ihn "notwendig...ein Besonderes auf dem Feld des Allgemeinen, das man Religion nennt...ein Prädikat an einem Subjekt, das auch andere Prädikate haben kann, eine Spezies in einem Genus, zu dem auch andere Spezies gehören. Es gibt ja außer und neben dem Christentum auch Judentum und Islam, Buddhismus und Shintoismus, animistische und totemistische, asketische, mystische und prophetische Religion aller Art",⁸³ wie Barth ausdrücklich betont. Das Christentum wird, wie bereits bei Kant und Schleiermacher, als eine mit den übrigen Religionen grundsätzlich vergleichbare

⁸² Ebd., S. 309.

⁸³ Ebd., S. 306.

Erscheinung betrachtet.⁸⁴ Entgegen der Ansicht eines so renommierten Kritikers wie W. Pannenberg findet sich in *KD17* demnach kein "Postulat es handle sich beim Christentum...um etwas gänzlich anderes, nämlich nicht um menschliche Religion, sondern um göttliche Offenbarung"⁸⁵ Unter ausdrücklicher Berufung auf seinen liberalen Lehrer A. v. Harnack versichert Barth es könne "nicht etwa an dem sein, daß die 'christliche Religion' leichter von der Welt der Religionen überhaupt zu distanzieren wäre als andere Religionen".⁸⁶ Barths Klarstellung schließlich, die "Auszeichnung der Kirche als Stätte der wahren Religion" sei dürfe keinesfalls so verstanden werden, "als wäre die christliche Religion als solche das erfüllte Wesen der menschlichen Religion und als wäre die christliche Religion darum die wahre, die den anderen Religionen grundsätzlich überlegene Religion",⁸⁷ läßt an der Rezeption des relativistisch geprägten Religionsbegriffs seiner Vorgänger wohl kaum einen Zweifel.

⁸⁴ Zumindest seiner Intention nach redet Barth also nicht einer christlichen Überheblichkeit und religiösen Überlegenheit das Wort, wie H. Strauss herausgestellt hat (vgl. *Krisis der Religion oder Kritik der Religionen?*?, S. 305-320).

⁸⁵ W. Pannenberg, *Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik*, in: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen, 1972, S. 31. In dieser Richtung ist Barth von seinen Kritikern häufig mißverstanden worden. So behauptet etwa auch C. A. Keller "die christliche Religion" sei nach Barth "eine von den nichtchristlichen Religionen gänzlich verschiedene und somit inkommensurable Größe" (*Versuch einer Deutung heidnischer Religion. Im Anschluß an Karl Barth's Lehre vom Menschen*, in: EMM, 100 NF, 1956, S. 70-92, S. 72; ähnlich auch W. G. Oxtoby, *The Meaning of Other Faiths*, S. 35). Im Schlußabschnitt des *KD17* behauptet Barth zwar, das Christentum sei die allein 'wahre Religion'. Barth möchte in diesem Zusammenhang jedoch daran festhalten, daß die christliche Religion trotz dieser Auszeichnung gleichzeitig auf einer Ebene mit den übrigen Religionen steht, wie in Kap. VIII (s. u., S. 214ff.) noch eingehender zu erörtern sein wird.

⁸⁶ *KD17*, S. 308. Besonders beachtenswert ist in diesem Zusammenhang der ausgedehnte religionsvergleichende Exkurs zum Amida-Buddhismus in *KD17* (S. 372-377), in dem Barth sich eigens bemüht die Parallelen zwischen dieser buddhistischen Sekte und dem "evangelisch-reformierte[n] Christentum" (ebd., S. 372) aufzuzeigen! Die Ernsthaftigkeit dieses Versuchs die religionswissenschaftliche Einzigartigkeit des Christentums zu erschüttern dürfte wohl nicht zuletzt daran zu messen sein, daß der Amida-Buddhist B. Shojun Barth angesichts dieser Passage das Zeugnis einer beachtlichen Fairness ausgestellt hat (vgl. *Jesus Christus und Amida. Zu Karl Barths Verständnis des Buddhismus vom Reinen Land*, in: *Gott in Japan. Anstöße zum Gespräch mit japanischen Philosophen, Theologen und Schriftstellern*, ed. Y. Seiichi/U. Luz, München, 1973, S. 72-93; bes. S. 80)!

⁸⁷ Ebd., S. 325.

Barth betreibt "diese Relativierung der christlichen Religion",⁸⁸ wie er sich selbst ausdrückt, sicher von einem anderen Ausgangspunkt als seine Vorgänger. Die von ihnen gewiesene Richtung eines Verzichts auf den Absolutheitsanspruch der christlichen Religion ist indes auch für ihn verbindlich. Barth möchte wohlgemerkt nicht völlig auf einen Absolutheitsanspruch verzichten. Dieser Absolutheitsanspruch wird jedoch aus dem Religionsbegriff in den Begriff der Offenbarung verlagert, der nun –wie einst das Wesen der Religion!– die christliche Religion transzendiert und ihr überlegen ist. "Die Spitze der Unterscheidung von...Offenbarung und Religion richtet er...kritisch gegen das Christentum selbst",⁸⁹ wie G. Ebeling treffend bemerkt. Der Begriff der Offenbarung übernimmt auch an dieser Stelle die traditionelle Funktion des 'Wesens' der Religion ohne jedoch den Bedeutungsgehalt des zugrunde liegenden Religionsbegriffs wesentlich zu verändern.

g) Als das wohl wichtigste Charakteristikum, sozusagen das eigentliche 'Markenzeichen' des neuprotestantischen Religionsbegriffs, wurde in unserer Analyse schließlich dessen anthropologische Ausrichtung erkannt. Wie wir sahen, leitet Kant diese entscheidende Wende im Religionsverständnis ein, indem er der menschlichen Vernunft die Befähigung zu einer objektiven Erkenntnis Gottes abspricht und die Religion in der Folge auf 'Postulate' der moralischen Vernunft, also auf das Feld der Ethik, beschränkt ('Kant', 1.2.3.; 1.2.4.). Die auf Postulate der praktischen Vernunft reduzierte Religion ist nach Kant nicht mit einer dem Menschen externen Wirklichkeit befaßt ('Kant', 1.1.2.), sondern gibt lediglich nähere Auskunft über die innere Struktur menschlicher Geistigkeit ('Kant', 2.1.2.). Religion wird nicht mehr primär durch ihren Gegenstand bestimmt, sondern mit menschlichen Bewußtseinsakten identifiziert ('Kant', 1.1.3.). Einer Theologie, die sich durch Kants Argumentation überzeugen ließ, war fortan die

⁸⁸ Ebd., S. 362.

⁸⁹ G. Ebeling, *Evangelium und Religion*, S. 243.

Struktur des menschlichen Bewußtseins, also der weitere Bereich der Anthropologie, als Arbeitsfeld für ihr Religionsverständnis angewiesen. Wie sich in unserer Skizze in Kapitel III weiter zeigte, nimmt Schleiermacher Kants Grenzziehung ernst, indem er seinem Religionsbegriff zu einer soliden anthropologischen Grundlage verhilft und diesen Ansatz so zu seiner eigentlichen Blüte führt ('*Schleiermacher*', 2.-2.1.2.). Auch für ihn gilt als ausgemacht, daß Religion nicht von einer Wirklichkeit außerhalb des Menschen handelt ('*Schleiermacher*', 1.1.; 1.1.2.). Konkret vollzieht Schleiermacher die Einbindung der Religion in die Anthropologie durch ihre Identifikation mit 'frommen Bewußtseinszuständen'. Religion läßt sich mit Hilfe der 'Ethik' im menschlichen Geistesleben lokalisieren, ja sie besitzt sogar eine 'eigne Provinz im Gemüte', genauer im 'Gefühl' ('*Schleiermacher*' 2.1.1.-2.1.2.). Diese Lokalisierung der Religion bestimmt den Menschen nicht nur als deren Ort, sondern zugleich als ihre Grenze ('*Schleiermacher*', 2.3.). Die Beschränkung der Religion auf die Anthropologie wird bei Schleiermacher, wie wir sahen, schließlich mit der Forderung nach der Transformierbarkeit aller dogmatischen Aussagen in Beschreibungen menschlicher Bewußtseinszustände besiegelt ('*Schleiermacher*', 3.1.-3.1.1.).

Die entscheidende Frage ist nun, ob Barths Religionsbegriff auch an dieser zentralen Stelle Parallelen zum traditionellen Verständnis aufweist. Versteht etwa auch er Religion als eine wesentlich anthropologische Kategorie? Von der Antwort auf diese Frage dürfte letztlich abhängen, ob der sich mittlerweile immer stärker aufdrängende Verdacht einer direkten Abhängigkeit des Barth'schen Religionsbegriffs von der neuprotestantischen Vorlage tatsächlich begründet ist.

Bereits ein Blick auf das Umfeld von *KD17* macht deutlich, daß Barth das Problem der Religion ebenfalls im Bereich der Anthropologie ansiedelt. *KD17* befindet sich zunächst im zweiten, materialen Teil (§ 8-24) der trinitarisch strukturierten Prolegomena zur *Kirchlichen Dogmatik*, die der Barthkenner und

-biograph Eberhard Busch zutreffend als eine "Dogmatik in nuce"⁹⁰ charakterisiert hat. Speziell verhandelt Barth das Thema Religion im Zusammenhang seiner Diskussion der subjektiven Gestalt der Offenbarung Gottes (§ 16-18), also im weiteren Kontext des dritten Glaubensartikels. Wie bereits in Kap. IV erwähnt (s. o., S. 89), gelangt er hier zu dem Ergebnis die Offenbarung sei auch "in ihrer subjektiven Wirklichkeit...das Werk Gottes selbst",⁹¹ d.h. ihre Aneignung beruhe nicht etwa auf einer anthropologischen Disposition. In diesem pneumatologischen Abschnitt seiner Prolegomena legt Barth also sichtlich das Fundament für eine theologische Anthropologie. Wichtig ist dabei in unserem Zusammenhang, daß Barth eine 'neutrale' Anthropologie grundsätzlich zurückweist. Eine theologische Anthropologie ist für ihn nur denkbar und zulässig in der Klammer (und damit letztlich als Teilbereich) von Pneumatologie und Christologie.⁹² Für unsere besondere Fragestellung folgt aus dieser Beobachtung: Auch für Barth wird Religion ganz nach herkömmlichem Muster im weiteren Zusammenhang der Anthropologie thematisch. Angesichts seiner Prämissen hinsichtlich einer theologischen Anthropologie müßte sich mit dieser Platzanweisung allerdings noch nicht notwendig die für Kant und Schleiermacher typische Reduktion der Religion auf die menschliche Sphäre verbinden.

In der Tat legt Barth gegen die von Kant inaugurierte und von Schleiermacher für die Theologie weitgehend zur Norm erhobene anthropologische Begrenzung der Religion lautstarken Protest ein. Er möchte gegenüber Kants Religionsverständnis einwenden, daß hier "doch nur die eine Seite des Problems, nämlich die Religion als menschliche Funktion, nicht aber die andere Seite, der entscheidende Beziehungs- und Ursprungspunkt dieser Funktion, nämlich das

⁹⁰ E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, S. 226; cf. W. Andersen, *Die theologische Sicht der Religionen*, S. 31.

⁹¹ *KD* I₂, S. 254.

⁹² Gleich im Anschluß an seine Prolegomena erklärt Barth ausdrücklich "anthropologische...Sätze" seien in der Theologie nur zulässig "in Form von Lehrsätzen aus der Christologie" (*KD* II₁, S. 166).

Handeln...Gottes gesehen sei".⁹³ Angesichts dieser Klage, das traditionelle Verständnis von Religion lasse einen dem religiösen Subjekt transzendenten 'Ursprungspunkt' vermissen, wäre gewiß zu erwarten, daß Barths eigener Ansatz eine solche Reduktion von Religion auf eine bloß 'menschliche Funktion' vermeidet.

Ein Blick auf *KD17* macht nun allerdings schnell deutlich, daß Barths Religionsbegriff dieser Erwartung weithin nicht gerecht wird. Stellenweise ist Barth in seiner Abhandlung zwar sichtlich um ein umfassenderes Verständnis von Religion bemüht, wie in Kap. IX (s. u., S. 265ff.) noch genauer zu zeigen sein wird. Diese zuweilen spürbare Absicht darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß er Religion in *KD17* fast durchweg als eine Kategorie versteht, die nicht von ihrem 'Gegenstand', sondern von ihrem menschlichen Träger her zu definieren, zu deuten und letztlich auf ihn zu begrenzen ist, wie bereits im Zusammenhang der Analyse des Barth'schen Offenbarungsbegriffs ansatzweise deutlich wurde (vgl. o., Kap. V, S. 114ff.). Im Zuge dieser Skizze seines Offenbarungsverständnisses wurde bereits angedeutet, daß Barth Religion über weite Strecken in seiner Argumentation als eine rein menschliche Angelegenheit, ja sogar als das Paradigma des bloß Menschlichen betrachtet.

Besonders bei der Entfaltung seiner theologischen Religionskritik macht Barth durchaus kein Geheimnis aus dieser anthropologischen Fixierung seines Religionsbegriffs. Schon das die Religion konstant qualifizierende Adjektiv läßt daran kaum einen Zweifel: das Problem der "menschlichen Religion"⁹⁴ steht zur Debatte. Die anthropologische Richtung ist mit dem Stichwort 'menschlich' eingeschlagen und wird von Barth in nur allzu bekannter Manier weiter verfolgt. Er befindet sich nach eigener Auskunft mit dem Thema Religion im "Bereich menschlicher Zuständlichkeit, Erfahrung und Tätigkeit", in einer "von den Welten

⁹³ K. Barth, *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, S. 273/274.

⁹⁴ *KD17*, S. 319; cf. S. 304; 307; 309; 321 et passim.

in der Welt des Menschen".⁹⁵ Mit der Religion ist "das Problem des Menschen überhaupt"⁹⁶ angeschnitten. Barth hält es für durchaus "in der Ordnung",⁹⁷ daß die Religion seit der Aufklärung zu den "Möglichkeiten und Fähigkeiten", zur "Humanität"⁹⁸ des Menschen gerechnet wird. Eine den Menschen und seine historische und psychologische Realität transzendierende Dimension scheint hier in Barths Religionsbegriff ebenso zu fehlen, wie bei Kant und Schleiermacher. Mit dem Stichwort Religion ist auch für ihn von einer menschlichen und präziser einer bloß menschlichen Kategorie die Rede. Sie wird "as a purely human...attitude of mind"⁹⁹ verstanden, um eine Formulierung J. Aagaards zu gebrauchen. Von der Religion her zu denken, heißt nach Barths Überzeugung notwendig "vom Menschen her zu denken".¹⁰⁰

Gerade diese Perspektive 'vom Menschen her' versucht Barth nun allerdings, nach seiner eigenen Auskunft, unter allen Umständen vermeiden. Im Unterschied zu seinen Vorgängern möchte er den Menschen und seine Religion nicht als einen eigenständigen theologischen Erkenntnisgegenstand, sondern aus der Perspektive der göttlichen Offenbarung ins Auge fassen. Es ist seine Absicht zu untersuchen, "was von der Offenbarung, vom Glauben her gesehen als Religion in der menschlichen Wirklichkeit sichtbar wird".¹⁰¹ Ganz abgesehen von dieser Bewertung durch die Offenbarung ist dabei jedoch auch für ihn bereits ausgemacht, bei dieser zu untersuchenden Realität handle es sich um eine rein

⁹⁵ Ebd., S. 306.

⁹⁶ Ebd., S. 319.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ J. Aagaard, *Revelation and Religion*, S. 158.

¹⁰⁰ *KD17*, S. 320.

¹⁰¹ Ebd., S. 323.

'menschliche Wirklichkeit', d.h. der Mensch sei "das Subjekt der Religion".¹⁰²

In der Beleuchtung dieser menschlichen Wirklichkeit durch die Offenbarung wird die Religion dann zur "Angelegenheit des gottlosen Menschen".¹⁰³ Barth fügt dieser These erläuternd hinzu, dieses Urteil sei durchaus "kein Absprechen über menschliche Werte",¹⁰⁴ sondern vielmehr als das Urteil Gottes "über alles Menschliche"¹⁰⁵ zu begreifen. Die Offenbarung läßt die Religion als "Versuch des Menschen"¹⁰⁶ sichtbar werden, "an die Stelle des göttlichen Werkes ein menschliches Gemächte zu schieben",¹⁰⁷ das "eigenen Mitteln, eigener menschlicher Einsicht und Willensbildung"¹⁰⁸ seine Existenz verdankt. Bei der Explikation dieser Religionskritik greift Barth recht unbekümmert auf altbewährtes Gedankengut zurück. In sachlicher Übereinstimmung und terminologischer Anlehnung an Kant gilt es auch für ihn als erwiesen, daß auf dem Feld der Religion nicht von eigentlicher Gotteserkenntnis, sondern allenfalls von einem menschlichen "Postulat des Gottes oder der Götter"¹⁰⁹ die Rede sein kann. Dem entspricht, daß eine echte Kritik der Religion auf einer rein menschlichen Ebene ein hoffnungsloses Unterfangen bleibt und "nur von einem Ort außerhalb des Menschen"¹¹⁰ unternommen werden kann. Von dieser 'transhumanen' Kritik der Religion bleibt dann auch das Christentum nicht

¹⁰² Ebd., S. 324.

¹⁰³ Ebd., S. 327.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Ebd., S. 328.

¹⁰⁶ Ebd., S. 337.

¹⁰⁷ Ebd., S. 329; cf. S. 336.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Ebd., S. 337.

¹¹⁰ Ebd., S. 355.

verschont, denn es steht, wie bereits erwähnt (s. o., S. 158ff.), "mit dem Menschenwerk anderer Religionen auf einer Ebene"¹¹¹ und zwar "derselben menschlichen Ebene".¹¹²

Wir fassen zusammen: die angeführten Belege dürften wohl hinreichend verdeutlichen, daß die Überzeugung, Religion sei eine auf die menschliche Sphäre beschränkte Kategorie für Barth keineswegs ein flüchtiger Gedanke am Rande seiner Ausführungen ist, sondern als die Grundvoraussetzung seiner theologischen Religionskritik in *KD17* betrachtet werden muß. Die anthropologische Fixierung des Barth'schen Religionsbegriffs ist hier derart massiv, daß bei einem Kritiker sogar der Eindruck entstehen kann, durch Barth habe "sich in der protestantischen Theologie die konsequent anthropologische Betrachtung der Religion durchgesetzt".¹¹³

Gemessen an Barths eigenen Prämissen und seiner ausdrücklichen Kritik am traditionellen Religionsverständnis muß die fast unbekümmerte Überzeugung, mit dem Thema Religion sei das Feld der Anthropologie betreten, überraschen. Mit seinem offenbarungstheologischen Ansatz möchte Barth der anthropologischen Fundierung der Theologie ja entschlossen den Abschied geben. In bewußter Abgrenzung zu seinen Vorgängern möchte er theologische Anthropologie treiben, das heißt den Menschen *coram revelationem* ins Auge fassen. Von dieser radikalen Wende bleibt sein Religionsbegriff jedoch offensichtlich weitgehend

¹¹¹ Ebd., S. 358; cf. S. 368.

¹¹² Ebd., S. 368.

¹¹³ P. Beyerhaus, *Zur Theologie der Religionen im Protestantismus*, S. 87-107, S. 88/89. Trotz dieser (überzogenen) Behauptung Barth sei der Urheber eines reduktionistischen Religionsbegriffs, übersieht Beyerhaus allerdings die offenkundige Parallele zum neuprotestantischen Religionsverständnis und kann so im gleichen Aufsatz behaupten, Barths "gesamte Dogmatik" sei "als massiver Angriff auf den theologischen Religionsbegriff des Neuprotestantismus" gerichtet (ebd., S. 88). Beyerhaus hat hier wohl vornehmlich Barths theologische Kritik der Religion im Auge, die in der Tat primär auf den Neuprotestantismus abzielt. Diese Kritik ist jedoch, wie diese Untersuchung zeigt, keineswegs ein 'massiver Angriff auf den theologischen Religionsbegriff des Neuprotestantismus', sondern sie beruht nicht zuletzt auf einer allzu unkritischen Rezeption dieses Verständnisses von Religion durch Barth!

unberührt. Trotz aller inhaltlichen Kritik bleibt Religion methodisch fest im Kontext der Anthropologie etabliert. Diese Reduktion der Religion auf die menschliche Sphäre wird dabei wohlgemerkt nicht etwa aus dem Offenbarungszeugnis abgeleitet, sondern für ihre Beurteilung in Licht der Offenbarung bereits unausgesprochen akzeptiert.¹¹⁴ Barths Fragestellung 'was von der Offenbarung her als Religion in der menschlichen Wirklichkeit sichtbar wird' macht eindrücklich deutlich, daß die Zuordnung der Religion zur Anthropologie bei ihrer Bewertung durch die Offenbarung gar nicht zur Debatte steht, sondern schlicht axiomatisch vorausgesetzt wird.

Die anthropologische Engführung seines Religionsverständnisses verdankt Barth daher sichtlich nicht seinem eigenen theologischen Ansatz, sondern der Weichenstellung Kants und dem Erbe Schleiermachers. Er bewegt sich mit seiner Qualifikation der Religion als einem 'menschlichen Gemächte' nicht etwa jenseits, sondern innerhalb der von Kant und Schleiermacher abgesteckten Grenzen. Trotz der radikal unterschiedlichen theologischen Bewertung dieses Sachverhalts, wird diese fundamentale Hypothese nicht in Frage gestellt. Trotz der zuvor erhobenen Einwände, hält Barth sich in seiner Religionskritik also praktisch an das "kantische Friedensdiktat"¹¹⁵ die Religion auf den Kontext der Anthropologie zu beschränken und die Frage nach einer transzendenten Dimension dieser Größe völlig aus der Diskussion zu verbannen. Einen positiven Verweis auf den bei Kant reklamierten transzendenten 'Ursprungspunkt' (vgl. o., S. 162) der Religion sucht man auch im Kontext von Barths Religionskritik vergeblich. Er macht an dieser entscheidenden Stelle 'die Voraussetzung des kantischen Unternehmens' nur

¹¹⁴ Zu einem formal ganz ähnlichen Resultat gelangt auch K. Nürnberger in seiner Studie *Glaube und Religion bei Karl Barth* (S. 25; cf., S. 76). Barth verwendet jedoch nicht eine "immanentistische Beobachtung" der Religion, die dann mit dem Offenbarungsurteil konvergiert, wie Nürnberger fälschlicherweise vermutet (ebd., S. 68; cf. S. 30; 36; 47). Der 'Immanentismus' dringt vielmehr unbewußt mit dem Religionsbegriff in Barths Argumentation ein und blockiert über weite Strecken seine eigene offenbarungstheologische Intention, wie unten in Kap. IX (s. u., S. 266) noch ausführlicher zu zeigen sein wird.

¹¹⁵ Ebd., S. 273.

allzu 'ruhig' mit, ohne 'nachdrücklich festzustellen' (vgl. o., S. 132), hier handle es sich um eine theologisch unstatthafte Verkürzung von Wirklichkeit. Die traditionelle Begrenzung der Religion auf die menschliche Sphäre wird hier nicht revidiert, sondern einfach aus dem liberalen Modell übernommen und sogar noch verschärft. Mit dieser Reduktion der Religion auf die Anthropologie übernimmt Barth jedoch nahezu unbesehen (und sicher unbeabsichtigt) das Herzstück des neuprotestantischen Religionsverständnisses, ja der Theologie des 19. Jahrhunderts überhaupt!

Angesichts der Häufigkeit, mit der diese zentrale Komponente des neuprotestantischen Religionsverständnisses in *KD17* ausdrücklich erwähnt oder stillschweigend vorausgesetzt wird, muß es überraschen, daß dieser Aspekt in der einschlägigen Literatur fast völlig übersehen wurde.¹¹⁶ Barths energische Proklamation eines Bruchs mit dieser Tradition mag vielleicht dafür verantwortlich sein, daß diese Parallele bisher kaum bemerkt wurde. Trotz des gewiß nicht zu bestreitenden Überraschungseffekts ist die Parallele an diesem Punkt allerdings fast nicht zu übersehen, denn die von Barth in seiner Religionskritik attackierte Größe sieht der traditionellen Vorlage geradezu verblüffend ähnlich. Barth begnügt sich nämlich nicht mit einem allgemeinen Einschwenken auf die Linie seiner Vorgänger. Er übernimmt nicht nur deren Kernthese, Religion sei eine 'menschliche Angelegenheit', sondern folgt ihrem Denkmuster an dieser entscheidenden Stelle derart ins Detail, daß an der direkten Abhängigkeit seines Religionsbegriffs von dieser theologischen Tradition kein ernsthafter Zweifel bestehen kann. Ein Vergleich mit den Detailvorstellungen, die sich traditionell mit der Einbindung der Religion in die

¹¹⁶ K. Nürnberger wird zwar darauf aufmerksam, daß dem Barth'schen "Begriff der Religion ein bestimmter Begriff des Menschen zugrunde liegt" (*Glaube und Religion bei Karl Barth*, S. 30). Nürnbergers Vermutung, Barth wolle hier "den Ansatz des neuprotestantischen Denkens beim Menschen ad absurdum führen" (ebd.) erkennt indes, daß Barth die Prämissen der neuprotestantischen Anthropologie keineswegs bewußt akzeptiert, sondern gegen seine erklärte Absicht sozusagen unterschwellig mit dem Religionsbegriff einschleust.

Anthropologie verbanden, untermauert dieses Ergebnis noch zusätzlich. Wir rufen uns dazu wiederum die in Kap. III erarbeiteten Ergebnisse in Erinnerung.

h) Mit der Zuweisung des Problems der Religion zur Anthropologie war sowohl bei Kant als auch bei Schleiermacher der äußere Rahmen abgesteckt, den es mit einer Reihe von Folgebestimmungen auszufüllen galt. Wie wir sahen, bestand die primäre Aufgabe zunächst darin, der Religion zu einer soliden Verankerung in ihrem neuen Reich zu verhelfen. Konkret mußte der Nachweis geführt werden, die Religion sei ein notwendiges Element menschlicher Geistigkeit, sollte sie nicht zu einem Produkt menschlicher Willkür, zu einer bloßen 'Verirrung', wie Schleiermacher sich ausdrückte (s. o., Kap. III, S. 62), herabsinken. Die Existenzberechtigung der Religion hing von dem Nachweis ab, der Mensch sei nur denkbar als *homo religiosus*. Es zeigte sich, daß Kant diese Absicherung der Religion durch den Nachweis ihrer Denknötwendigkeit zu erreichen sucht ('Kant', 1.2.1.; 2.2.). Die praktische Vernunft sieht sich in der Reflexion auf ihre eigene Struktur zur Aufstellung gewisser 'Postulate' genötigt, die den eigentlichen Inhalt der Religion ausmachen ('Kant', 2.2.1.). Religion ist bei Kant ein denknötwendiger Anhang der Ethik. Schleiermacher verfolgt das gleiche Ziel auf etwas anderem Weg. Er verzichtet zwar auf den Anspruch die Religion sei denknötwendig, legt statt dessen aber eine Analyse des menschlichen Bewußtseins vor, mit deren Hilfe er der Religion eine 'eigne Provinz im Gemüte' sichert ('Schleiermacher', 2.1.1.; 2.2.1.). Im Resultat weiß er sich indes mit Kant einig: der Mensch bedarf der Religion um wirklich Mensch zu sein. Die Religion ist ein wesentliches Element menschlicher Existenz ('Schleiermacher', 2.2.).

Barths Religionsbegriff befindet sich über weite Strecken in KD17 in bemerkenswertem Einklang mit dieser Anschauung. Religion ist auch für ihn nicht eine zufällige, sondern eine mit dem Menschsein notwendig verknüpfte Realität. Das "religiöse Bedürfnis"¹¹⁷ zählt ganz selbstverständlich zu den integralen

¹¹⁷ KD17, S. 344; cf. S. 345; 348.

Bestandteilen der Menschlichkeit. Verglichen mit Kant und Schleiermacher fallen Barths Aussagen in dieser Hinsicht keineswegs zurückhaltender, sondern eher schärfer aus. Zuweilen scheint es sogar, als sei die Religion für Barth mit dem Menschsein nicht nur untrennbar verknüpft, sondern geradezu das Zentrum menschlicher Existenz: "Eben das Vermögen in der Welt und Mensch zu sein ist ja als des Menschen eigenes Vermögen identisch mit dem Vermögen Götter zu gestalten und sich selbst zu rechtfertigen und zu heiligen".¹¹⁸ In völliger Übereinstimmung mit Kant und Schleiermacher vertritt er in *KD17* die Auffassung, jeder Mensch besitze eine "allgemein-religiöse Möglichkeit, die...den sog. Christen ebenso zu eigen [sei], wie allen Menschen".¹¹⁹ Diese Vorstellung einer unveräußerlichen religiösen Grunddisposition oder eines 'religiösen Apriori' ist offenkundig direkt aus dem klassischen Religionsverständnis der neuprotestantischen Theologie übernommen (vgl. o., Kap. III, S. 64).

Barths Argumentation im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit mystischer und atheistischer Religionskritik¹²⁰ scheint diesem Ergebnis allerdings auf den ersten Blick zu widersprechen. Er konzidiert in diesem Zusammenhang nämlich die Möglichkeit einer menschlichen Existenz, der jeder religiöse Ausdruck fehlt. Bei näherem Zusehen erweist sich jedoch, daß Barth die traditionelle Prämisse, Religion sei ein notwendiges Element des Menschseins, hier nicht etwa abschwächt, sondern ebenfalls voraussetzt und gegenüber Kant und Schleiermacher sogar noch verschärft. Ganz im Geist der liberalen Apologetik versucht er in diesem Zusammenhang den Nachweis zu führen, daß der Mensch selbst dann noch als religiös einzustufen sei, wenn er auf alle sichtbare religiöse Betätigung verzichtet. Er betont, wie bereits oben erwähnt (s. o., S. 153), die

¹¹⁸ Ebd., S. 354.

¹¹⁹ Ebd., S. 380; cf. S. 390.

¹²⁰ Vgl. ebd., S. 348-356.

empirische Religion sei bloße 'Veräußerlichung' und 'Wiederholung' eines 'religiösen Vermögens', das als ein Urdatum des Menschseins aufzufassen sei. "Dieses Vermögen gehört" nach Barths Auskunft "–und zwar als das schöpferische und organisierende Zentrum, als der eigentliche Ursprungspunkt sogar– mit hinein in den Zauberkreis der Religion".¹²¹ Selbst bei dem Unternehmen einer Kritik der Religion, sei es nun in der Form des aggressiveren Atheismus oder der mehr religiös gefärbten Mystik, bleibe dieses menschliche Vermögen vollständig intakt und aktiv. Die Möglichkeit einer religionslosen Existenz des Menschen steht für Barth sichtlich ebenso außerhalb des Gesichtskreises, wie für die theologische Tradition vor ihm.

Wie sehr Barth gerade an diesem Punkt vom liberalen Erbe abhängig ist, tritt besonders scharf zutage, wenn man sein Religionsverständnis etwa mit der Religionskritik Dietrich Bonhoeffers vergleicht. In markantem Kontrast zu Barth rechnet Bonhoeffer nämlich mit der Möglichkeit, daß das von der liberalen Theologie postulierte 'religiöse Apriori' "gar nicht existiert, sondern daß es eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen...ist".¹²² Seine Rede von "einer völlig religionslosen Zeit"¹²³ ist ein wirklicher Bruch mit traditioneller Anschauung und bewegt sich offenkundig auf einem ganz anderen Terrain als die Diskussion Barths.¹²⁴ Für Barth liegt ein solcher Zweifel an der liberalen Arbeitshypothese einer zum Menschsein wesentlichen religiösen Anlage

¹²¹ Ebd., S. 355.

¹²² D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, S. 132.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Vgl. G. Ebeling, *Evangelium und Religion*, S. 243f.; W. Nicholls kommt in seiner theologiegeschichtlichen Skizze zu dem ganz analogen Ergebnis, Bonhoeffer unterscheide sich von Barth in "the perception that religion is not a universal human premise" (*Systematic and Philosophical Theology*, S. 215) und erklärt zu Recht, daß "Bonhoeffer's criticism of religion set him apart from all previous theologians, including Barth himself" (ebd., S. 214). Bonhoeffer selbst bemerkt in seiner Haftkorrespondenz: "Barth, der als einziger in dieser Richtung zu denken angefangen hat, hat diese Gedanken dann doch nicht durchgeführt und durchdacht" (*Widerstand und Ergebung*, S. 133).

in *KD17* sichtlich außerhalb seines theologischen Horizonts.¹²⁵ Die Überzeugung, Religion sei ein notwendiges Element menschlicher Existenz, ist Barth in der Tat so selbstverständlich, daß er sich ausdrücklich auf Schleiermacher als Kronzeugen berufen kann!¹²⁶

i) Diese anthropologische Absicherung der Religion führte, wie unsere Skizze in Kap. III ferner deutlich machte, bei Kant und in der Folge bei Schleiermacher zu dem Gedanken einer Lokalisierbarkeit der Religion in der menschlichen Geistigkeit ('*Kant*', 2; 2.1.; '*Schleiermacher*', 2.1.1.; 2.1.1.1.) und damit zu einer subjektivistischen Färbung ihres Religionsbegriffs überhaupt ('*Schleiermacher*', 3.). Kants Ortung der Religion in der sittlichen Sphäre unterscheidet sich von Schleiermachers Entdeckung der Religion im Gefühl nicht in methodischer, sondern lediglich in praktischer Hinsicht. Beide sind darin einig, Religion sei eine Angelegenheit der menschlichen Subjektivität oder Innerlichkeit ('*Schleiermacher*', 3.2.), die sich auf einen präzise ausgrenzbaren Ort menschlichen Geisteslebens festlegen lasse. Der Mensch findet die Stimme der praktischen Vernunft ebenso in seinem Innern vor ('*Kant*', 3.1.2.), wie das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit ('*Schleiermacher*', 3.2.1.; 3.2.2.). Religion wird nicht in erster Linie von ihrem Gegenstand, sondern von ihrem Ursprung her

¹²⁵ Auch W. Krötke wird darauf aufmerksam, daß Barth hier "die These einer von der Religion her argumentierenden Theologie zu bestätigen scheint, daß die religiöse Verwirklichung notwendig zum Menschen gehöre" (*Der Mensch und die Religion nach Karl Barth*, S. 38). Krötke betont zu Recht, daß diese "Argumentation merkwürdig wenig beachtet worden" sei (ebd.). Ihm ist ebenfalls darin beizupflichten, daß es sich hier um eine Anschauung im Denken Barths handelt, der eine eigentliche theologische Begründung fehlt (vgl. ebd., S. 39). Krötke stößt indes nicht zu einer befriedigenden Erklärung der Herkunft dieses Gedankens vor und versucht Barth deshalb an dieser Stelle im Licht von dessen eigener (späterer) Anthropologie zu korrigieren (vgl. ebd., S. 39f.). Eine solche Korrektur ist unseres Erachtens nicht tragfähig. Wie diese Analyse zeigt, ist der liberale Religionsbegriff die Brücke, über die diese Vorstellung in Barths Argumentation eindringt. Problematisch oder zumindest unbequem ist die These von einer notwendigen Religiosität des Menschen nun allerdings lediglich aufgrund der überwiegend negativen Füllung des Religionsbegriffs bei Barth. Es bedürfte einer eigenen Untersuchung, um die Konsequenzen dieser Prämisse unter der Voraussetzung einer theologisch positiven Wertung von Religion auszuloten. Gewisse Ansätze für ein solch positives Verständnis von Religion sind in *KD17* bereits vorhanden, wie in den Kapiteln IX und X dieser Arbeit noch eingehender zu zeigen sein wird.

¹²⁶ Vgl. *KD17*, S. 355.

verstanden.

Es dürfte mittlerweile kaum mehr überraschen, daß Barth sich auch an diesem Punkt weitgehend dem Religionsverständnis seiner Vorgänger anschließt. Er teilt ihre Überzeugung, Religion sei in der Sphäre menschlicher Geistigkeit lokalisierbar. Auf die Frage nach dem Ursprung der Religion weist Barth in die altbekannte Richtung: Religion ist in einem "gestalt- und werklosen Innenraum",¹²⁷ also der menschlichen Innerlichkeit, aufzuspüren. Wie schon bei Kant und dann insbesondere bei Schleiermacher wird "der eigentliche religiöse Besitz des Menschen" auch von Barth "in der frommen Seele"¹²⁸ angesiedelt. Barth lokalisiert diesen religiösen Innenraum zwar nicht in einer spezifischen Geistesfunktion. Die zu seiner Beschreibung verwendeten Begriffe wie 'Seele' und 'Herz' belegen jedoch deutlich, daß sein Denken sich hier ganz in traditionellen Bahnen bewegt. Religion wird, wie bei Kant und Schleiermacher, nicht verstanden als eine den Menschen von außerhalb seiner selbst treffende Anrede, sondern als die Stimme seines Innern.

Es ist unverkennbar, daß ein solches Verständnis von Religion das genaue Gegenteil dessen bezeichnet, was Barth unter dem Begriff Offenbarung zur Sprache bringen möchte, nämlich das dem Menschen schlechthin kontingent widerfahrende Ereignis der Anrede durch das Wort Gottes. Zur Durchführung von Barths erklärter Absicht, die Offenbarung 'auch' als Religion zur Sprache bringen zu wollen (vgl. o., S. 148) ist dieser subjektivistisch gefärbte Religionsbegriff daher offenkundig ein denkbar ungeeignetes Instrument. Seine 'geistesgeschichtliche Belastung' muß sich gegen dieses Vorhaben Barths notwendig sperren, wie unten in Kap. VIII (s. u., S. 214ff.) in der Tat zu belegen sein wird.

k) Eine direkte Auswirkung dieser subjektivistischen Füllung des Religionsverständnisses ist die betonte Empfehlung eines religiösen

¹²⁷ Ebd., S. 350; cf. S. 349; 354.

¹²⁸ Ebd., S. 344.

Individualismus ('Kant', 3.; 3.1.1.; 'Schleiermacher', 3.3.-3.3.2.). Das religiöse Individuum wird, wie unsere Untersuchung zeigte, zur Idealgestalt und Normgröße der Religiosität. Religion wird bei Schleiermacher nicht länger primär als sozialer Akt verstanden, sondern als eine Disziplin für besonders begabte 'Virtuosen', die der kirchlichen Gemeinschaft entwachsen sind ('Schleiermacher', 3.3.1.). Doch bereits für Kant gilt das religiöse Subjekt als autark ('Kant', 3.1.; 3.1.2.). Ganz folgerichtig läßt dieser Religionsbegriff auch eine historische Dimension vermissen, er ist eine wesentlich ungeschichtliche Kategorie ('Kant', 4.; 'Schleiermacher', 4.). Wie wir sahen, bleibt Kants Vernunftreligion vom Fluß historischer Ereignisse ebenso unberührt, wie das zeitlose Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit Schleiermachers ('Schleiermacher', 4.1.; 4.1.2.). "Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick"¹²⁹ gibt Schleiermacher als die klassische Definition von Religion aus.

Barths Religionsbegriff weicht auch in diesem Punkt nicht von der historischen Vorgabe ab. Religion ist auch für ihn sichtlich nicht von der religiösen Gemeinschaft, sondern vom religiösen Individuum her zu definieren und zu verstehen. Barth setzt diesen Hintergrund eines religiösen Individualismus in seiner Religionskritik in *KD17* als Argumentationsbasis unverkennbar voraus, ohne ihn jedoch in größerem Umfang explizit thematisch zu machen. Einen Hinweis auf den gesellschaftlichen Aspekt der Religion oder gar eine Analyse dieser entscheidenden Komponente der Religiosität des Menschen sucht man in *KD17* vergeblich.¹³⁰

¹²⁹ F. Schleiermacher, *Reden*, S. 133; cf. S. 97; 104.

¹³⁰ Die Notwendigkeit einer Berücksichtigung des sozialen Aspekts religiösen Lebens bei der Entwicklung einer theologisch tragfähigen Beurteilung von Religion ist insbesondere von katholischer Seite hervorgehoben worden. (vgl. K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. V, Einsiedeln/Zürich/Köln, 1962, S. 136-158, S. 151ff.; W. Bühlmann, *Die Theologie der nichtchristlichen Religionen als ökumenisches Problem*, S. 460; H. R. Schlette, *Towards a Theology of Religions*, London, 1966, S. 78ff.). Ein Blick auf diese Debatte macht besonders anschaulich, wie stark Barths Religionsverständnis noch dem liberalen Erbe verhaftet ist.

Das gleiche negative Resultat ergibt sich in Hinsicht auf eine geschichtliche Dimension in Barths Religionsbegriff. An keiner Stelle findet sich in *KD17* eine Erwähnung oder gar Erörterung des evolutionären (und zuweilen revolutionären) Charakters der Religion. Barths Schweigen an dieser Stelle läßt sich unseres Erachtens nur darauf zurückführen, daß er sich auch hier der Meinung Kants und Schleiermachers anschließt, die Geschichtlichkeit der Religion sei lediglich ein sekundärer und letztlich unwesentlicher Aspekt von Religion.

1) Das Verständnis von Religion als einer Angelegenheit des religiösen Individuums führte schließlich, wie wir sahen, zwangsläufig zu einer tiefgreifenden Relativierung religiöser Sprache und Handlung. Der noetische Inhalt und praktische Vollzug der Religion bezieht sich bei Kant und Schleiermacher nur noch scheinbar auf einen dem Menschen externen 'Gegenstand' ('*Kant*', 1.1.2.). In Wahrheit ist die Religion jedoch lediglich indirekte Reflexion und sekundärer Ausdruck menschlicher Bewußtseinsakte. Dieser Relativierungsprozeß wird von Kant konkret durch die Behauptung ins Werk gesetzt, die 'Postulate' der Religion seien nichts weiter als der sprachliche Ausdruck des Absolutheitsanspruchs der praktischen Vernunft ('*Kant*', 2.1.2.). Religion besitzt nach seiner Auffassung keinen über diese 'Postulate' hinausgehenden Erkenntnisgehalt und ist letztlich auf die Ethik reduzierbar ('*Kant*', 1.1.3.; 1.2.2.-1.2.4.). Wie sich zeigte, übernimmt Schleiermacher diesen relativistischen Grundansatz mit den für seine eigene Theologie charakteristischen Modifikationen. Religion wird durch die Lokalisierung im Gefühl bei ihm als eine wesentlich vorsprachliche und unsprachliche Kategorie bestimmt. Der 'Gegenstand' der Religion ist lediglich eine sekundäre Versprachlichung der primären (unsprachlichen) religiösen Erfahrung ('*Schleiermacher*', 3.1.1.). Mit der Ablösung der Religion von der Ethik unterstreicht Schleiermacher noch stärker als Kant, daß auch religiösen Handlungen lediglich ein sekundärer Rang zukommt. Sowohl der gedankliche

Inhalt der Religion als auch ihr Ritus haben die exklusive Funktion des Ausdrucks frommer Bewußtseinszustände. Sie sind immer nur mehr oder weniger gelungene Annäherungen an die Erfahrung des religiösen Subjekts.

Barths Religionsverständnis reflektiert auch diesen Aspekt der traditionellen Vorlage und zwar auf zwei unterschiedlichen Ebenen. (1) Zunächst rezipiert er die skizzierte Abwertung religiöser Sprache und Handlung fast ungebrochen als Argumentationsbasis in seiner Religionskritik. Sein Verständnis von Religion weist in diesem Zusammenhang besonders starke Anleihen an Schleiermacher auf. Barth verrät diese Abhängigkeit stellenweise bis hinein in seine Formulierungen. In erstaunlicher Anlehnung an seinen neuprotestantischen Kontrahenten gilt etwa auch für ihn als ausgemacht, daß die Religion des Menschen nicht primär als Wissen oder Tun zu charakterisieren ist, sondern als "der stille religiöse Besitz",¹³¹ als "das gestaltlose Gottesbild, das zuvor schon in seiner Seele lebte [und] auf die werklose Selbstrechtfertigung und Selbstheiligung, der er schon zuvor in seinem Herzen nachging".¹³² Religiöse Sprache und religiöser Ritus sind auch nach seiner Überzeugung lediglich ein sekundärer Ausdruck dessen, "was zuvor gestaltlos und werklos"¹³³ als das eigentliche religiöse Erlebnis vorhanden war. Barth hegt sogar ernsthafte Zweifel, ob "das religiöse Anliegen und Begehren wirklich gezwungen [sei] zu diesem Ausdruck".¹³⁴ Er weiß sich deshalb mit der Tradition auch darin einig, daß religiöse Vorstellungen und Handlungen nicht in erster Linie über den 'Gegenstand' der Religion, sondern vor allem über ihren menschlichen Träger Auskunft geben. Mit der radikalen These von einer elementaren Abhängigkeit

¹³¹ KD17, S. 354.

¹³² Ebd., S. 347.

¹³³ Ebd., S. 344.

¹³⁴ Ebd., S. 345.

aller religiösen Ausdrucksformen vom religiösen Subjekt¹³⁵ bewegt Barth sich sogar noch ein Stück über Kant und Schleiermacher hinaus und zwar in eine Richtung, die vor ihm schon L. Feuerbach einschlug.¹³⁶ Barths Verschärfung der anthropologischen Relativierung des religiösen Ausdrucks setzt jedoch sichtlich die positive Aufnahme dieser ursprünglich von Kant und Schleiermacher propagierten Tendenz voraus und ist nur von dieser Grundlage her verständlich.

(2) Barth rezipiert diesen relativistischen Ansatz indes noch auf einer anderen Ebene. In seiner Abhandlung möchte er auf eine immanente Wertung der Religion verzichten und die Religion statt dessen von der Offenbarung her ins Auge fassen. Im Licht der Offenbarung wird die Religion nach Barths Auskunft als 'Götzendienst' und 'Werkgerechtigkeit'¹³⁷ entlarvt. Dabei bleibt zunächst offen, wie dieses rein deduktiv gewonnene Urteil nun konkret auf die wirkliche Religion zu beziehen ist. Wichtig ist in diesem Zusammenhang jedoch die Zielrichtung dieses Offenbarungsurteils. Es richtet sich ausgerechnet auf jene beiden Bereiche, die bereits das traditionelle Religionsverständnis einer absoluten Bedeutung beraubt hatte: das religiöse 'Wissen' und 'Tun' des Menschen! Auch von der angeblich unbestechlichen Warte der Offenbarung her geurteilt, weiß Barth sich mit der Tradition in höchst merkwürdigem Einklang hinsichtlich der Kritik religiösen Denkens und Tuns. Diese Kritik erfolgt nun zwar nicht mehr im

¹³⁵ Vgl. ebd.

¹³⁶ Barths These, die Religion sei "nie grundsätzlich mehr...als ein Spiegelbild dessen, was der Mensch selbst...ist und hat" (KD17, S. 345) zeigt eine auffallende Ähnlichkeit und vielleicht bewußte Anspielung auf die Projektionstheorie Feuerbachs (cf. C. H. Ratschow, *Die Religionen und das Christentum*, S. 100). Barth geht in dieser Hinsicht sichtlich einen Schritt über Schleiermachers explizite Formulierungen hinaus (vgl. o., Kap. III, S. 60). Die von Feuerbach entwickelte Projektionstheorie steht nach Barths (und Feuerbachs) Überzeugung jedoch im Einklang mit den theologischen Prämissen Schleiermachers und ist deren konsequente Entfaltung (vgl. o., Kap. III, S. 59); cf. K. Nürnberger, *Glaube und Religion bei Karl Barth*, S. 47). Der Einfluß Feuerbachs in Barths Argumentation in KD17 ist von R. Gruhn (vgl. *Religionskritik als Aufgabe der Theologie. Zur Kontroverse 'Religion statt Offenbarung'*, S. 234-255) und K. Nürnberger (a.a.O., S. 37-60) im Einzelnen untersucht worden. Eine direkte Abhängigkeit Barths von Feuerbach in KD17 ist unseres Erachtens auszuschließen (vgl. K. Nürnberger, a.a.O., S. 44; 56f.).

¹³⁷ Vgl. KD17, S. 328-343.

Namen des wahren Kerns der Religion, sondern im Namen der Offenbarung Gottes. Das formal analoge Denkschema einer Abwertung religiöser Dogmen und Riten ist trotz dieser inhaltlichen Differenz indes nicht zu verkennen. Barth verdankt dieses Grundschema sichtlich dem traditionellen Religionsverständnis.

Wir kehren zu unserer Ausgangsfrage zurück, ob Barth nämlich auch in *KD17* noch immer 'auf eine eigene positive Aufstellung des Religionsbegriffs' verzichtet und sich statt dessen an das hält, 'was Schleiermacher unter Religion verstanden hat' (vgl. o., S. 148f.). Angesichts der durchgängigen Übereinstimmung zwischen Barth und seinem neuprotestantischen Vorgänger, die unser Detailvergleich zutage gefördert hat, muß die Antwort eindeutig positiv ausfallen. Es ist Barth zumindest im Kontext seiner Religionskritik sichtlich nicht gelungen, sich von der traditionellen Vorlage zu lösen, d.h. den Religionsbegriff von seiner 'fast unheilbaren geistesgeschichtlichen Belastung', jenem 'üblen Geruch' (vgl. o., S. 141f.) zu befreien. Sein Verständnis von Religion ist über weite Strecken in seiner Abhandlung mit dem neuprotestantischen Religionsbegriff direkt identisch und bewegt sich in allen entscheidenden Punkten innerhalb der von Kant und Schleiermacher vorgegebenen Koordinaten. Barth hat wohl anders als seine Vorgänger kein ungebrochenes Verhältnis zur Religion, wie in diesem Kapitel bereits mehrfach betont wurde (vgl. o., S. 132f.; S. 140). Er möchte den bis dahin geltenden prominenten Stellenwert dieser Größe radikal in Frage stellen. Religion ist für ihn nicht länger "das Problem der Theologie", sondern allenfalls "ein Problem in der Theologie".¹³⁹ Diese einschneidende Revision des herkömmlichen Ansatzes zielt bei aller Schärfe indes offenbar nicht auf die Wurzel, den überlieferten Religionsbegriff selbst. Für seinen Angriff auf die theologische Bewertung von Religion in der Theologie seit der Aufklärung setzt Barth die fortgesetzte Gültigkeit des von dieser Tradition geprägten Religionsbegriffs samt dessen religionsphilosophischer Prämissen voraus. Der Eindruck C. H. Ratschows,

¹³⁹ Ebd., S. 309.

Barths Verständnis von Religion sei "religionsphilosophisch und rein theoretisch gewonnen",¹³⁹ ist zumindest in Bezug auf Barths theologische Religionskritik durchaus begründet. Religion ist bei Barth hier in der Tat "in a strange way...constantly understood in a liberal manner".¹⁴⁰ Angesichts der durchgängigen und eindeutigen Abhängigkeit des Barth'schen Religionsbegriffs vom Erbe des Neuprotestantismus und der Aufklärung, die unsere Skizze zutage gefördert hat, muß es überraschen, daß die einschlägige Literatur dieses Abhängigkeitsverhältnis bisher nahezu völlig übersehen hat. Bezeichnend für diese Situation ist die Tatsache, daß selbst in der bislang wohl umfangreichsten Untersuchung zum geistesgeschichtlichen Hintergrund von Barths Religionsbegriff sowohl Schleiermacher als auch Kant bei der Auflistung möglicher Einflußfaktoren auffälligerweise überhaupt nicht berücksichtigt werden.¹⁴¹

Diese überraschende Abhängigkeit des Barth'schen Religionsbegriffs von der so heftig angegriffenen Gegenposition der Aufklärung und des Neuprotestantismus ist nun allerdings mehr als eine kuriose Ironie der neueren Theologieggeschichte. Sie liefert den Schlüssel zum Verständnis von Barths theologischer Bewertung von Religion überhaupt und insbesondere seiner scharfen Religionskritik.

Die Verwendung des neuprotestantischen Religionsbegriffs steht zunächst in klarem Widerspruch zu Barths erklärter Absicht in *KD17*. Er hatte dem Leser nämlich zu Beginn seiner Ausführungen versichert, er wolle die Religion

¹³⁹ C. H. Ratschow, *Die Religionen und das Christentum*, S. 100: Ratschow wird zwar auf die religionsphilosophische Färbung des Barth'schen Religionsbegriffs aufmerksam, ohne die Ursache dieses merkwürdigen Tatbestandes jedoch näher zu untersuchen.

¹⁴⁰ J. Aagaard, *Revelation and Religion*, S. 158; J. Aagaard ist einer der wenigen Kritiker Barths, der diese Abhängigkeit seines Religionsbegriffs vom liberalen Erbe überhaupt bemerkt hat. Doch auch Aagaard nimmt diesen seltsamen Zusammenhang lediglich am Rande wahr, ohne darin den zentralen Interpretationsschlüssel des *KD17* zu erkennen.

¹⁴¹ Vgl. J. M. Vlijm, *Het Religie-Begrip van Karl Barth. Een Onderzoek naar de Betekenis de Niet-Christelijke Godsdiensten in de Protestantse Zending*, Amsterdam, 1956, S. 104-125.

theologisch nicht als einen eigenständigen Gegenstand, sondern ausschließlich in strenger Bezogenheit zur Offenbarung Gottes ins Auge fassen. Er hält es für "verboten den Menschen und seine Religion sozusagen schon im voraus und an sich...kennen und definieren und werten zu wollen".¹⁴² Der aus der liberalen Tradition stammende Religionsbegriff, den Barth dann bei der anschließenden Entfaltung seiner theologischen Kritik der Religion tatsächlich durchweg voraussetzt, führt ihn jedoch geradewegs auf diesen 'verbotenen' Pfad. Die von ihm zu Beginn seiner Abhandlung verurteilte Methode ist geradezu eine präzise Beschreibung des Verfahrens, mit Hilfe dessen Barth seine Religionskritik entwickelt. Barth arbeitet hier mit der Religionsdefinition Kants und Schleiermachers, die in der Tat 'schon im voraus und an sich', nämlich mit religionsphilosophischen Mitteln gewonnen ist (vgl. o., Kap. III, '*Schleiermacher*', 1.2.2., S. 72). Erst sekundär wird diese unter Absehung der Offenbarung gewonnene Größe dann mit all ihren religionsphilosophischen Voraussetzungen *sub specie revelationis* unter die Lupe genommen. Die Religion wird also nicht etwa bereits von der Offenbarung her definiert, sondern ein bestimmtes 'Vorverständnis' von Religion wird von Barth nahezu unverändert aus dem liberalen Ansatz in seinen eigenen offenbarungstheologischen Bezugsrahmen übernommen und dann in diesem Kontext zu bewerten versucht.

In dieser neuen Umgebung entwickelt der alte Religionsbegriff nun allerdings eine unerhörte Sprengkraft und Eigendynamik, die der ursprünglichen Intention Barths direkt zuwiderläuft. Seine religionsphilosophischen Prämissen verhalten sich gegenüber dem eigentlichen Anliegen Barths keineswegs neutral, sondern geraten mit ihm zwangsläufig in Konflikt. Eine Metapher mag diesen Vorgang veranschaulichen. Der Religionsbegriff, den Barth unbesehen von Kant und Schleiermacher übernimmt, reagiert auf dem neuen Terrain seiner Offenbarungstheologie wie das berühmte 'trojanische Pferd'. Er schleust

¹⁴² KD17, S. 322.

unbemerkt bereits überwundene und von Barth ausdrücklich verworfene Voraussetzungen in seine Betrachtung des Problems der Religion ein und setzt dadurch unvermeidlich eine gravierende Spannung aus sich heraus, die Barth letztlich an der Durchführung seines ursprünglichen Anliegens weitgehend hindert. Ohne Bild gesprochen: Mit der zentralen Ausrichtung seines Entwurfs auf die Konzeption der Offenbarung möchte Barth das theologische Denken von der anthropologischen Engführung der Aufklärung und des Neuprotestantismus befreien. Auch das Problem der Religion ist nach seiner Auskunft in *KD17* nicht länger nach dem überkommenen Muster, sondern von dieser neuen Warte her zu betrachten.¹⁴³ Angesichts der wiederholten Anerkennung, daß die Offenbarung im Bereich der Religion wirklich präsent sei,¹⁴⁴ wäre nun gewiß zu erwarten, daß Barth die reduktionistischen Tendenzen seiner Vorgänger auch in seinem Religionsverständnis überwunden hat. Der Religionsbegriff, den Barth indes in seiner Abhandlung tatsächlich weithin voraussetzt, ist, wie unsere Analyse deutlich machte, unbesehen aus der neuprotestantischen Tradition übernommen. Dieser Religionsbegriff ist jedoch gerade unter Berücksichtigung und Anerkennung der von Kant und Schleiermacher propagierten anthropologischen Grenzziehung entwickelt. Die Übernahme dieses Religionsbegriffs mit seiner fundamentalen religionsphilosophischen Prämisse, Religion sei eine strikt anthropologische Wirklichkeit nötigt Barth nun, sichtlich gegen seine ursprüngliche Absicht, zu einer Polarisierung von Offenbarung und Religion. Dieser Religionsbegriff hat keinen Raum für die Vorstellung von der Freiheit Gottes, an der Barth theologisch primär gelegen ist und die das zentrale Motiv seines Offenbarungsbegriffs bildet. Offenbarung kann unter der Voraussetzung dieses reduktionistisch gefärbten Religionsverständnisses daher unter keinen

¹⁴³ Vgl. ebd., S. 320ff.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., S. 305; 308 et passim; vgl. o., S. 148.

Umständen "als eine Religion unter Religionen"¹⁴⁵ verstanden werden, will Barth nicht wie seine Vorgänger auf die Rede von der Freiheit, Herrschaft und Aseität Gottes und damit letztlich auf den Offenbarungsgedanken selbst grundsätzlich verzichten. Die so verstandene Religion muß also mit der Offenbarung notwendig in Konflikt geraten. Die fatale Anerkennung der traditionellen Beschränkung der Religion auf die Anthropologie läßt Barth keinen Ausweg als ihre absolute Negation im Licht der Offenbarung. Die bloß menschliche Religion wird zwangsläufig zum Gegensatz der Offenbarung Gottes!

Diese absolute Polarität von Gott und Mensch ist indes, wie unsere Analyse im vorangehenden Kap. V deutlich machte, das markanteste Charakteristikum der frühen Theologie Barths. Die unkritische Verwendung des neuprotestantischen Religionsbegriffs liefert nun die Antwort auf die zentrale Frage, die zum Abschluß dieses Kapitels aufgeworfen wurde (vgl. o., Kap. V, S. 130), weshalb Barth in *KD17* nämlich überhaupt so stark negativ auf den Entwurf Schleiermachers fixiert bleibt und deshalb über weite Strecken zu einem Rückgriff auf das frühe dialektische Offenbarungsmodell gezwungen ist. Das reduktionistische Verständnis von Religion ist dieser Grund, der ihn zum Rückgriff auf das alte Schema des 'unendlichen qualitativen Unterschiedes von Gott und Mensch' zwingt. Die anthropologische Begrenzung des Religionsbegriffs, die Barth unbesehen und sicher unbeabsichtigt aus der neuprotestantischen Vorlage übernimmt, erfordert geradezu jene Vorstellung einer absoluten Jenseitigkeit der Offenbarung als ihr Korrelat und macht sein ursprüngliches Anliegen die Offenbarung 'auch als Religion' zur Sprache zu bringen damit im Grunde undurchführbar. Dem Religionsbegriff, den Barth im Einklang mit der Tradition verwendet, fehlt eine transzendente Dimension. Er provoziert im Kontext seines theologischen Neuansatzes notwendig den Rückfall in jenen frühen, absolut transzendenten Offenbarungsbegriff, dem es an wirklicher

¹⁴⁵ Ebd., S. 308; cf. S. 309.

Menschlichkeit mangelt.¹⁴⁶ Die Behauptung G. Müllers, "der Religionsbegriff des frühen Barth" sei "eine Funktion und Auswirkung seines philosophischen Offenbarungsbegriffs",¹⁴⁷ verwechselt daher Ursache und Wirkung der Barth'schen Denkbewegung. Müllers These ist genau umzukehren: Barths Offenbarungsverständnis in *KD17* ist eine direkte Funktion und unmittelbare Auswirkung seines aus der neuprotestantischen Theologie übernommenen philosophischen Religionsverständnisses!

Damit ist jedoch zugleich deutlich, daß Barths Religionskritik in ihrer undifferenzierten Schärfe nicht unmittelbar theologisch begründet ist, sondern ebenfalls als eine indirekte Folge der Verwendung des liberalen Religionsbegriffs anzusehen ist.¹⁴⁸ Das anthropologisch verengte Religionsverständnis setzt einen absolut transzendenten Offenbarungsbegriff als sein Gegenüber heraus, der seinerseits den Religionsbegriff pauschal negieren muß. Barths Kritik der Religion ist in dieser Schärfe deshalb nur erforderlich und erklärlich, weil er dieses neuzeitliche Religionsverständnis selbst nicht radikal in Frage stellt, sondern als normativ gültig voraussetzt und anerkennt. Zwar verspricht Barth zu Eingang seiner Religionskritik, er wolle bei seiner Behandlung des Problems

¹⁴⁶ Auf dieses Defizit in *KD17* wird selbst der Barth nahestehende H. Kraemer aufmerksam. Er fragt sich "in spite of fundamental agreement" angesichts von Barths theologischer Kritik der Religion: "Is this massive theological mode of speech still human, or is it becoming somehow unhuman?" (*Religion and the Christian Faith*, S. 192). Kraemers Untersuchung stößt indes weder zu einer Analyse des Barth'schen Religionsbegriffs, der eigentlichen Ursache dieses Defizits, noch zu einer Anerkennung der 'positiven Seite' in *KD17* vor, wie im folgenden Kap. VII (vgl. o., S. 189ff.) noch ausführlicher zu erörtern sein wird. Ganz generell sei hier angemerkt, daß Barth seinen Offenbarungsbegriff in seiner reiferen Theologie genau in dieser Richtung einer stärkeren Einbeziehung der Menschlichkeit korrigiert hat (vgl. *Die Menschlichkeit Gottes*). Er gesteht dabei die mangelnde Menschlichkeit seines frühen Offenbarungsbegriffs ausdrücklich zu (vgl. a.a.O., S. 3; 8; 14). Eine eingehendere Diskussion dieser Problematik folgt in Kap. X (s. u., S. 260ff.).

¹⁴⁷ G. Müller, *Religion zwischen Metaphysik und Prophetie*, S. 210.

¹⁴⁸ Andeutungsweise wird dieses Abhängigkeitsverhältnis auch von C. Frey erkannt (vgl. *Die Theologie Karl Barths*, S. 165). Es ist indes nicht recht begreiflich, daß Frey im gleichen Zusammenhang behaupten kann, "daß Barth und seine Gegner hinsichtlich der Religion ein unterschiedliches Bild vom Menschen haben" (ebd.).

der Religion eine "große Behutsamkeit und Barmherzigkeit".¹⁴⁹ walten lassen. Seine unkritische Verwendung des neuprotestantischen Religionsbegriffs verhindert jedoch auf weiten Strecken die Entfaltung und Anwendung dieses Programms und veranlaßt ihn zu einer Sicht der Religion, die keineswegs durchweg von einer 'großen Behutsamkeit und Barmherzigkeit' ausgezeichnet ist. Die Kritik an der als bloß menschlich verstandenen Religion im Namen der als schlechthin jenseitig gedachten Offenbarung Gottes läßt sich in der Tat nur als ein negatives Pauschalurteil formulieren.

Trotz dieser recht düsteren Diagnose ist nun allerdings nicht zu übersehen, daß Barths Kommentar zum Problem der Religion in *KD17* sich praktisch nicht auf dieses negative Pauschalurteil beschränkt. Seine Religionskritik ist, wie bereits mehrfach angedeutet (vgl. o., S. 148ff.; Kap. I, S. 8ff.), nicht sein einziges Wort zur Sache. Dies wird bereits daran deutlich, daß Barth nahezu die Hälfte seiner Abhandlung unter die Überschrift *Die wahre Religion*¹⁵⁰ stellt. Diese Konzeption einer 'wahren Religion' setzt jedoch sichtlich voraus, daß zwischen Offenbarung und Religion eine durchaus positive Beziehung besteht oder zumindest, daß beide Größen nicht als reine Gegensätze zu verstehen sind. Es ist indes ebenso deutlich, daß ein solch positives Verhältnis zwischen Offenbarung und Religion unter der Voraussetzung des neuprotestantischen Verständnisses von Religion für Barth kategorisch ausgeschlossen sein muß. Unsere Untersuchung wird deshalb bei der Analyse dieser 'positiven' Seite in Barths Abhandlung im folgenden zweiten Hauptteil die von W. Nicholls treffend formulierte Leitfrage ständig im Auge behalten müssen: "Has the meaning of religion for Barth shifted a little now from his original definition?".¹⁵¹

¹⁴⁹ *KD17*, S. 324.

¹⁵⁰ Ebd., S. 356-397.

¹⁵¹ W. Nicholls, *Systematic and Philosophical Theology*, S. 130.

Zweiter Hauptteil

Die wahre Religion

I need not say that Dr. Barth is a great man and a very great theologian, because everybody knows it. He has changed the face of Protestant theology far more radically than any other theologian during my life-time. He has also made more difference than anybody else to my own attempts at theologizing. Whatever the measure of our agreements or disagreements with him, we all have to reckon with him. I have often said that there can be no hopeful forward advance beyond his teaching, as I fervently hope there will be, if we attempt to go *round* it instead of *through* it. There are already many signs of a reaction towards a more liberal outlook, but it must be a liberalism which, while regaining some of the lost pre-Barthian ground, has been much chastened by the many valuable things he has taught us.

John Baillie

The Sense of the Presence of God, S.254/255

Kapitel VII

Wahre Religion – eine überraschende Konzeption

"Gott...kann der Gegenstand der Religion sein. Es kann so sein, daß Religion nicht Götzendienst, nicht Rebellion, sondern wirklicher Gottesdienst ist."¹

"Offenbarung kann Religion annehmen und auszeichnen als wahre Religion."²

Im Verlauf dieser Untersuchung wurde bereits mehrfach angedeutet (s. o., Kap I, S. 8ff.; Kap. VI, S. 148f.), daß Barths Kommentar zum Thema Religion sich offenbar nicht in jener scharfen Religionskritik erschöpft, für die Barth in der einschlägigen Literatur je nach theologischer Orientierung berühmt oder berüchtigt ist. Barth hat in *KD17* neben seiner theologischen Kritik der Religion auch durchaus positive Dinge zum Thema Religion zu sagen. Religion wird nicht nur als 'Unglaube', 'Götzendienst' und 'Werkgerechtigkeit' verurteilt, sondern daneben mit dem Prädikat 'wahr' ausgezeichnet und damit sichtlich in ein ausgesprochen positives Verhältnis zur Offenbarung gesetzt. Offenbarung ist für Barth offenkundig nicht ausschließlich der vernichtende Urteilsspruch über die Religion, sondern zugleich ihre göttliche Legitimation, Bestätigung und Inanspruchnahme.

Bereits die bloße Existenz dieser 'positiven Seite' in *KD17*, der sich dieser zweite Hauptteil unserer Studie widmen soll, muß natürlich sofort eine Reihe von Grundsatzfragen aufwerfen: Was versteht Barth konkret unter dieser Konzeption der 'wahren Religion' und wie ist die dieser Größe zugrunde liegende Relation von Offenbarung und Religion zu denken? Arbeitet Barth in diesem 'positiven' Abschnitt seiner Abhandlung mit einem anderen Offenbarungsmodell und Religionsbegriff als bei der Entfaltung seiner theologischen Religionskritik? In

¹ K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, S. 317/318.

² *KD17*, S. 357.

welchem Verhältnis steht diese 'positive' Wertung von Religion schließlich zu jener vorausgehenden scharfen Religionskritik, die im ersten Hauptteil dieser Arbeit analysiert wurde? Es stellt sich die Frage, ob Barth mit der Vorstellung einer 'wahren Religion' lediglich ein abmilderndes, aber letztlich unverbindenes 'Nachwort' an seine Religionskritik anhängt, ob diese Konzeption die vorausgehende theologische Religionskritik sinnvoll ergänzt oder ob es sich hier gar um einen grundlegenden Neuansatz in Barths Lösung der Religionsfrage handelt.

Bevor wir uns dem Versuch einer Beantwortung dieser Fragen, d.h. einer Analyse dieses Begriffs der 'wahren Religion' in Barths Abhandlung zuwenden, sind in diesem einleitenden Kapitel allerdings zwei Vorfragen vorab zu klären, die sich bereits abgesehen von der konkreten inhaltlichen Füllung dieser Konzeption stellen. (1) Zunächst ist zu untersuchen, weshalb diese 'positive' Seite in Barths Denken, die der Begriff 'wahre Religion' offenbar anzeigt, trotz ihres beträchtlichen Umfangs in *KD17* bisher so wenig Beachtung gefunden hat. (2) Ein zweiter Untersuchungsgang wird sich dann auf den geistesgeschichtlichen Hintergrund des Begriffs 'wahre Religion' konzentrieren und die potentiellen Schwierigkeiten und Gefahren aufzuhellen suchen, die sich für Barth aus dieser 'Vorbelastung' des Begriffs ergeben.

(1) Bereits in Kap. I wurde angedeutet, daß eine beträchtliche Anzahl von Beobachtern mit dem Namen Barth ausschließlich das Schlagwort 'theologische Religionskritik' verbindet (vgl. o., S. 4ff.). Angesichts der Breite, mit der die Vorstellung von einer 'wahren Religion' in *KD17* entfaltet wird, stellt sich natürlich die Frage, weshalb die Kritik so häufig lediglich die 'negative Seite' wahrgenommen und Barth allein unter diesem Blickwinkel bewertet und rezipiert hat. Worauf ist dieser 'blinde Fleck' zurückzuführen?³

³ Für eine Reihe der in Kap. I zitierten Stellungnahmen zu Barths Religionsbegriff läßt sich der Eindruck einer unzureichenden und oberflächlichen Lektüre des *KD17* gewiß nicht völlig von der Hand weisen. Die Vermutung liegt (Forts...)

Zunächst ist ohne Zweifel anzuerkennen, daß diese unausgewogene Reaktion bereits in Barths ungewöhnlichem Zugang zur Religionsproblematik überhaupt begründet ist. Barths Entwicklung einer theologischen Religionskritik mußte schon im Ansatz weit explosiver wirken, als seine positiven Aussagen zum Thema. Mit dem Gedanken einer theologisch motivierten Kritik der Religion anstelle der üblichen Apologetik gegen Angriffe auf die Religion betritt Barth selbst für den flüchtigen Beobachter dogmatisches Neuland (vgl. Kap. I, S. 4, Fußn. 1). Seine Religionskritik hat bereits von der Sache her eine weitaus stärkere Anziehungskraft und theologische Brisanz und mußte deshalb ganz zwangsläufig sowohl bei seinen Gegnern, als auch im Lager der dialektischen Theologie eine heftigere Resonanz finden als seine mehr konstruktiven Thesen. Hinzu kommt, daß Barths religionskritische Thesen im Mittelteil des *KD17*, angefangen von dessen Überschrift, deutlich schärfer und aggressiver klingen als sein positives Schlußplädoyer. Es ist daher unmittelbar einsichtig, daß dieser Schlußabschnitt fast zwangsläufig in den Schatten der weitaus provokativer wirkenden Religionskritik geraten mußte.

Ein weiterer Faktor, der die Wahrnehmung einer positiven Seite in Barths Entwurf maßgeblich erschwert oder zumindest behindert hat, ist der Umstand, daß sein Beitrag zur Religionsfrage in zahlreichen theologischen Zirkeln für lange Zeit lediglich in der Version des niederländischen Missionstheologen H. Kraemer kursierte. Eine Untersuchung verschiedener Stellungnahmen zu Barths Entwurf kommt etwa zu dem Resultat, daß "many of them only know Barth via Kraemer".⁴ Diese Vermittlerrolle Kraemers hat sich recht unglücklich für eine angemessene Sicht Barths ausgewirkt. Kraemers Vorbereitungsband zur Weltmissionskonferenz

3(...Forts.)

nahe, daß nicht wenige dieser Kritiker, die Barth exklusiv auf seine Religionskritik festlegen, ihr Urteil auf sekundäre Quellen stützen. Diese Hypothese wäre indes als ein genereller Patentschlüssel zur Erklärung dieser einseitigen Bewertung Barths sicher etwas zu billig und unbefriedigend.

⁴ J. M. Vlijm, *Het Religie-Begrip van Karl Barth*, S. 178.

1938 in Madras⁵ greift Barths Anliegen einer offenbarungstheologisch motivierten Religionskritik auf und kann in seiner Breitenwirkung kaum hoch genug eingeschätzt werden. Kraemers Beitrag wurde in weiten Kreisen für die offizielle Verlautbarung der dialektischen Theologie gehalten und unbesehen mit der Position Barths identifiziert. Diese Identifikation wurde offenbar von Kraemer im Verlauf der Weltmissionskonferenz weiter bestärkt, so "that most of the English-speaking delegates came away regarding him as a pure Barthian",⁶ wie J. Baillie berichtet. Kraemers Standpunkt wurde unkritisch als ein Ausläufer und eine getreue Repräsentation des Barth'schen Ansatzes betrachtet.

Kraemers Darstellung und Diskussion von Barths Position erfaßt jedoch ausschließlich deren negative Komponente und läßt einen Verweis auf die Konzeption der 'wahren Religion' völlig vermissen. Seine Diskussion des *KD17* vermittelt zu Unrecht den Eindruck, als sei die Kritik der Religion Barths einziges Wort zur Sache.⁷ Dieses verkürzte Bild Barths wurde indes von vielen Beobachtern offenbar unbesehen als authentisch übernommen und blockierte so eine Auseinandersetzung mit Barths Konzeption der 'wahren Religion'. Es ist dabei recht ironisch, daß Kraemer Barth gerade wegen des angeblichen Fehlens einer positiven Seite kritisiert⁸ und seinen eigenen theologischen Standort, in

⁵ H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London, 1938.

⁶ J. Baillie, *The Sense of the Presence of God*, London/Toronto, 1962, S. 183. Wie sehr der Einfluß Kraemers bis in die jüngste Diskussion als eine Fernwirkung Barths gedeutet wird, ist etwa daran abzulesen, daß W. G. Oxtoby behaupten kann die interreligiösen Beziehungen seien erst durch die East Asia Conference in Bangkok "out of their Barthian slumbers" (*The Meaning of Other Faiths*, S. 82) geweckt worden.

⁷ Bei der Abfassung seines Beitrags *The Christian Message in a Non-Christian World* lag Kraemer der zweite Halbband der *Kirchlichen Dogmatik* zwar sichtlich noch nicht vor, so daß der Einfluß Barths hier nur indirekt auszumachen ist. In einem Vortrag auf der Weltmissionskonferenz in Madras selbst setzt Kraemer sich jedoch mit dem mittlerweile erschienenen *KD17* explizit auseinander (vgl. *Continuity or Discontinuity*, in: *The Authority of the Faith*, London, 1938, S. 1-23, bes. S. 18ff.). Die Darstellung oder auch nur Erwähnung einer positiven Seite in Barths Verständnis von Religion fehlt in diesem Vortrag jedoch ebenso, wie in seiner fast zwei Jahrzehnte später erschienenen umfangreichen Untersuchung *Religion and the Christian Faith* (bes. S. 185ff.); cf. J. A. Veitch, *Revelation and Religion in the Theology of Karl Barth*, S. 7, Anm. 3.

⁸ Vgl. H. Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, S. 191.

vermeintlichem Widerspruch zu Barth, über eine bloße Kritik der Religion hinausführt.⁹

Kraemers Standpunkt ist also keineswegs, wie oft fälschlicherweise vermutet und noch häufiger stillschweigend vorausgesetzt, mit der Position Barths einfach deckungsgleich.¹⁰ Er bezieht trotz der Aufnahme wesentlicher Einsichten zunehmend einen Standpunkt kritischer Distanz zu Barth und bewegt sich mehr auf der Linie E. Brunners.¹¹ Auf eine genauere Analyse des komplexen Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Barth und Kraemer muß hier verzichtet werden.¹² Es ist lediglich festzuhalten, daß Kraemers Vermittlung eine Verbreitung gewisser Anschauungen Barths wohl gefördert, gleichzeitig jedoch die Wahrnehmung eines positiven Elements in dessen Entwurf in vielen Fällen verstellt und verdunkelt hat.

Der vielleicht wichtigste Grund, weshalb der Name Barth häufig nur mit dem Unternehmen einer theologischen Religionskritik verknüpft wird, liegt schließlich jedoch in dem Schlüsselbegriff Aufhebung, den Barth in der Überschrift und an mehreren anderen Stellen in seiner Abhandlung zur Qualifikation der Relation von Offenbarung und Religion gebraucht. In seiner umgangssprachlichen Bedeutung ist dieser Begriff etwa synonym mit 'Abschaffung', 'Auflösung' oder 'Beseitigung'. Viele seiner Kritiker haben zweifellos diesen –und nur diesen– provokativen Ton gehört und in der Folge instinktiv auf Defensive geschaltet. Gottes Offenbarung als die bloße Vernichtung oder Überwindung von Religion schien ihnen als eine zu drastische

⁹ Vgl. bes. Kraemers späte Schrift *Why Christianity of All Religions?* (London, 1962, bes. Kap. IV, S. 70-109), die in Richtung einer christologisch orientierten 'Theologie der Religionen' vorzudringen sucht.

¹⁰ Cf. G. D'Costa, *John Hick's Theology of Religions. A Critical Evaluation*, Lanham, 1987, S. 23.

¹¹ So erkennt Kraemer beispielsweise die Kritik Brunners an Barth in Hinsicht auf das Problem eines sog. 'Anknüpfungspunktes' ausdrücklich an (vgl. *The Christian Message in a Non-Christian World*, S. 132ff.).

¹² Vgl. dazu O. V. Jathanna, *The Decisiveness of the Christ-Event and the Universality of Christianity in a World of Religious Plurality. With Special Reference to Hendrik Kraemer and Alfred George Hogg as well as William Ernest Hocking and Pandipeddi Chenchiah*, Bern/Frankfurt/Las Vegas, 1981, S. 484-492; J. M. Vlijm, *Het Religie-Begrip van Karl Barth*, S. 14-48: 57f.

und zugleich etwas zu einfache Radikalkur.

Die Detailanalyse der Barth'schen Religionskritik im ersten Hauptteil dieser Arbeit hat allerdings bereits deutlich gemacht, daß Barth keineswegs ein 'religionsloses' Zeitalter einläuten möchte (vgl. o., Kap. VI, S. 171f.). Dieser Eindruck konnte durch die Verwendung des Begriffs 'Aufhebung' jedoch nur allzu leicht entstehen. An der Übersetzung der Überschrift des *KD17* im englischsprachigen Raum läßt sich besonders anschaulich demonstrieren, daß der Eindruck Barth habe eine 'Abschaffung' der Religion im Sinn tatsächlich überaus weit verbreitet ist. In der im allgemeinen vorbildlich übersetzten englischen Ausgabe der *Kirchlichen Dogmatik* trägt *KD17* die Überschrift: *God's Revelation as the Abolition of Religion*.¹³ Dieser Übersetzung haben sich zahllose Anhänger und Kritiker Barths seit dem Erscheinen dieser Vorlage bedenkenlos angeschlossen.¹⁴ Einen ausschließlich negativ gefüllten Begriff wählt verständlicherweise auch H. Kraemer, der 'Aufhebung' mit "dissolution"¹⁵ und mit "annulment"¹⁶ übersetzt.

In mehreren Untersuchungen des *KD17* wird nun allerdings behauptet, daß ein solches rein negatives Verständnis von 'Aufhebung' die Bedeutung dieses Begriffs in Barths Argumentationsgang nur partiell erfaßt. "Barth has more to say about Aufhebung. Alongside the negative understanding of Aufhebung, there is

¹³ K. Barth, *Church Dogmatics*, Bd. I: *The Doctrine of the Word of God*, übers. v. G. T. Thomson/H. Knight, Edinburgh, 1956, S. 280.

¹⁴ Vgl. J. Baillie, *The Sense of the Presence of God*, S. 177; D. Jenkins, *Beyond Religion. The Truth and Error in 'Religionless Christianity'*, London, 1962, S. 12; 26; M. M. Thomas, *Man and the Universe of Faiths*, Madras, 1975, S. 148; ders. *Risking Christ for Christ's Sake. Towards an Ecumenical Theology of Pluralism*, Genf, 1987, S. 51; A. Race, *Christians and Religious Pluralism*, S. 11; eine recht merkwürdige Variante findet sich in einer Studie von G. Thils, wo die Überschrift des *KD17* (zwar weit sachgemäßer, jedoch unverständlicherweise unter ausdrücklicher Berufung auf die englischsprachige Ausgabe der *Kirchlichen Dogmatik*!) mit "Revelation as the Assumption of Religion" (*A 'Non-Religious' Christianity?*, Staten Island, 1970, S. 4) übersetzt wird.

¹⁵ H. Kraemer, *Continuity or Discontinuity*, S. 18.

¹⁶ Ders., *Religion and the Christian Faith*, S. 189.

also a positive understanding of it",¹⁷ erklärt etwa J. Aagaard. J. M. Vlijm ist sogar der Auffassung, daß diese positive Bedeutung des Begriffs in *KD17* dominiert. Er sieht 'Aufhebung' hier als "een term, die zowel negatieve als positieve aspecten heeft, waarbij echter de positieve overwegen".¹⁸ Ist dieser Eindruck begründet? Welchen Sinn und Bedeutungsumfang hat dieser entscheidende Begriff in *KD17* und welche Funktion kommt ihm in Barths Gedankengang zu?

Die Vermutung liegt zunächst nahe, daß Barth diese Konzeption als einen *terminus technicus* aus der Philosophie G. F. W. Hegels übernommen hat und ihn in einem spezifisch hegelschen Sinn verstanden wissen möchte. J. B. Carman, der diese Hypothese vertritt, ist überzeugt, "that this Hegelian term is the key to Barth's complicated interpretation of religion".¹⁹ Diese Annahme einer spezifisch hegelschen Bedeutung der Begriffs 'Aufhebung' bei Barth ist bei näherem Zusehen indes nicht haltbar. Das für Hegels Denken so charakteristische "spiral movement: from thesis to antithesis to synthesis"²⁰ läßt sich nämlich entgegen der Behauptung Carmans in Barths Gebrauch des Begriffs in *KD17* nicht nachweisen. Die Behauptung G. Müllers schließlich, in *KD17* sei unter dem Begriff 'Aufhebung' "im Sinne von Hegels Definitionen (elevare, negare, conservare)

¹⁷ J. Aagaard, *Revelation and Religion*, S. 166; vgl. ferner J. A. Veitch, *Revelation and Religion in the Theology of Karl Barth*, S. 7; P. F. Knitter, *Towards a Protestant Theology of Religions*, S. 28; B. E. Benktson, *Christus und die Religion*, S. 58-64; G. Thils, *A 'Non-Religious' Christianity?*, S. 4.

¹⁸ J. M. Vlijm, *Het Religie-Begrip van Karl Barth*, S. 60.

¹⁹ J. B. Carman, *Religion as a Problem for Christian Theology*, S. 91.

²⁰ Ebd., S. 90; zum 'Sitz im Leben' dieses hegelschen Schlüsselbegriffs merkt Carman an: "Hegel took the word from a South German dialect (I think Schwäbisch), where it is used for the process of canning and preserving... Is the housewife who turns fruits into preserves or cucumbers into pickles engaged essentially in preservation, abolition, or transformation? Whatever your metaphysical examination of a pickle jar may bring to light, the cook is in fact doing all three things" (ebd.). Diese 'begriffsgeschichtliche' Anmerkung soll vermutlich Carmans These einer Abhängigkeit Barths von Hegel unterstreichen. Die Behauptung eines derartigen Abhängigkeitsverhältnisses wird durch diese etymologische Notiz, sollte sie wirklich den Tatsachen entsprechen, allerdings nicht etwa bestärkt, sondern vielmehr untergraben. Selbst ein flüchtiger Blick auf Barths Ausführungen in *KD17* macht nämlich deutlich, daß er die 'Aufhebung' der Religion sicher nicht als deren 'Eindünstung' verstanden wissen möchte!

lediglich das 'negare' verstanden"²¹ ist schlicht falsch, wie die folgenden Beispiele belegen und verrät eine schlamperhafte Lektüre des *KD17*.

Die Erklärung, daß Barth einfach an den bereits vorhandenen mehrdeutigen Sprachgebrauch dieses Begriffs anknüpft und sich diese Ambivalenz für seine Zwecke geschickt zunutze macht, ist weit plausibler als die Hypothese einer Übernahme dieser Konzeption aus der Philosophie Hegels. Ganz abgesehen von seiner hegelschen Definition läßt sich dieser Begriff ja bereits im alltäglichen Gebrauch in einer positiven Bedeutung, etwa im Sinne von 'Erhöhung' oder 'Bewahrung' verwenden. Barth nimmt unseres Erachtens die in diesem Begriff bereits umgangssprachlich mitschwingende, jedoch meist unbemerkte Doppeldeutigkeit auf, ohne sich dabei jedoch auf ein scharf abgegrenztes Bedeutungsspektrum festzulegen. Eine gewisse Abhängigkeit Barths in seinem spezifischen Gebrauch des Begriffs *Aufhebung* in *KD17* ließe sich allenfalls von dem Marburger Theologen H. Frick vermuten, der in einem bereits 1933 veröffentlichten Beitrag zum Thema 'Theologie der Religionen' von der "Aufgehobenheit aller Religion...im Evangelium" spricht. Diese 'Aufgehobenheit' bedeutet nach Frick "sowohl Ende = Vergänglichkeit als auch Ende = Erfülltheit"²² der Religion. Eine direkte Abhängigkeit Barths von diesem Sprachgebrauch läßt sich indes nicht mit Sicherheit ausmachen.

Es ist jedenfalls unverkennbar, daß Barth auf die sprachliche Ambivalenz dieses Begriffs schon früh aufmerksam geworden ist und ihn sowohl in einer negativen, als auch in einer positiven Bedeutung gebraucht. In Barths *Römerbrief*, wo dieser Terminus bereits an zahlreichen Stellen auftaucht, ist die umgangssprachlich vorherrschende negative Bedeutung sichtlich dominierend.²³

²¹ G. Müller, *Religion zwischen Metaphysik und Prophetie*, S. 209.

²² H. Frick, *Das Evangelium und die Religionen*, Basel, 1933, S. 43.

²³ Im *Römerbrief* hat 'Aufhebung' meist eine rein negative Bedeutung im Sinne von 'Abschaffung' oder 'Überwindung', ohne jeglichen Anklang an eine positive Bedeutung (vgl. a.a.O., S. 25; 165; 168; 203; 227; 317; (Forts...))

Daneben kennt und verwendet er diese Konzeption jedoch in einer zweiten, positiven Bedeutung. Schon auf der Höhe dieser 'kritischen' Phase seiner theologischen Entwicklung kann Barth schreiben, der glaubende Mensch sei zwar "aufgehoben von Gott, aber darum auch aufgehoben bei Gott...Wir sehen ihn gerichtet, aber eben damit auch zurechtgebracht".²⁴ Die Vorstellung einer 'Aufhebung' der religiösen Wirklichkeit des Menschen durch die göttliche Offenbarung umfaßt für Barth bereits in dieser frühen Phase seines Denkens sichtlich nicht allein die Dimension der *destructio* und *annihilatio*, sondern zugleich oder daneben den Aspekt der *restoratio*.

Dieser uneinheitliche Befund bestätigt sich bei der Lektüre der *Kirchlichen Dogmatik*. Zuweilen gebraucht Barth 'Aufhebung' hier wie bereits im *Römerbrief* in einem eindeutig negativen Sinn.²⁵ An anderen Stellen wird das Bedeutungsspektrum dieses Begriffs dagegen eingehend auf seine unterschwelligen Nebenbedeutungen abgeklopft und in seiner vollen Breite verwendet.²⁶

Der Gebrauch von 'Aufhebung' in *KD17* steht völlig im Einklang mit diesem Gesamtbild. An mehreren Stellen verwendet Barth den Begriff auch hier in einem strikt negativen Sinn, ohne auf dessen Doppeldeutigkeit anzuspielen. So erklärt er etwa bei der Entfaltung seiner theologischen Religionskritik, das menschliche Unvermögen zur Erkenntnis der Offenbarung könne "nur durch die Offenbarung aufgehoben und in sein Gegenteil verwandelt"²⁷ werden. Barth versteht 'Aufhebung' sichtlich ebenfalls in diesem rein negativen Sinn, wenn er betont die

23(...Forts.)

446 et passim). Auch diese Beobachtung eines rein negativen Gebrauchs spricht deutlich gegen die These J. B. Carmans einer direkten Abhängigkeit dieser Barth'schen Konzeption von der philosophischen Tradition Hegels.

²⁴ R. Barth, *Römerbrief*, S. 69; ähnlich doppelsinnig gebraucht Barth 'Aufhebung' vermutlich auch S. 272; 402.

²⁵ Vgl. *KD I*, S. 49.

²⁶ Vgl. *KD I*, S. 121, wo Barth sichtlich unterschiedliche Bedeutungsstufen dieses Begriffs erkundet und mit ihnen experimentiert.

²⁷ *KD17*, S. 329.

Offenbarung knüpfe nicht an die Religion an, "sondern sie widerspricht ihr, wie zuvor die Religion der Offenbarung widersprach, sie hebt sie auf, wie zuvor die Religion die Offenbarung aufhob".²⁸

Sichtlich vorherrschend ist in *KD17* allerdings der doppelsinnige Gebrauch des Begriffs 'Aufhebung'. Der die Überschrift dieses Paragraphen näher qualifizierende und die folgende Diskussionsdiskussion offenbar zusammenfassende Leitsatz ist dafür ein erstes Indiz. Laut dieser Näherbestimmung möchte Barth den Satz von der 'Gottes Offenbarung als der Aufhebung der Religion' konkret als "die richtende aber auch versöhnende Gegenwart Gottes in der Welt menschlicher Religion"²⁹ verstanden wissen. 'Aufhebung' meint hier also sichtlich nicht nur die Überwindung und Negation der menschlichen Religion, sondern zugleich ihre Aufnahme und Inanspruchnahme durch die Offenbarung. Dieser Gedanke einer 'Aufhebung' der Religion im positiven und negativen Sinn wird wenig später ekklesiologisch erläutert und präzisiert. Die Kirche ist nach Barths Auskunft jene "Stätte, wo auch die Religion im umfassendsten Sinn des Wortes 'aufgehoben' ist".³⁰ Dieses Ereignis der 'Aufhebung' der Religion durch die Offenbarung 'im umfassenden Sinn' sieht Barth konkret in Analogie zur "christologische[n] Lehre von der *assumptio carnis*".³¹ Im Schlußabschnitt des *KD17* unter der Überschrift *Die wahre Religion* macht Barth schließlich unmißverständlich klar, daß seine These von der 'Aufhebung' der Religion unzureichend verstanden und ausgelegt ist, wenn sie ausschließlich als die Kampfpapareole einer theologischen Religionskritik oder gar als ein Aufruf zur 'Abschaffung' der Religion aufgefaßt wird:

"Die Aufhebung der Religion durch die Offenbarung braucht nicht bloß zu bedeuten: ihre Negation, nicht bloß das Urteil: Religion ist Unglaube. Die Religion kann in der Offenbarung, obwohl und indem ihr

²⁸ Ebd., S. 331; eine rein negative Bedeutung hat 'Aufhebung' auch S. 356.

²⁹ Ebd., S. 304.

³⁰ Ebd., S. 309.

³¹ Ebd., S. 324.

jenes Urteil gilt, wohl aufgehoben, sie kann von ihr gehalten und in ihr geborgen, sie kann durch sie gerechtfertigt und –fügen wir gleich hinzu: geheiligt sein".³²

Es ist damit unverkennbar, daß die Wahl des Begriffs 'Aufhebung' in der Überschrift und im Text des *KD17* den Blick auf die positiven Aspekte von Barths Religionsverständnis häufig erschwert oder überhaupt blockiert hat.³³ Es dürfte indes inzwischen ebenso deutlich geworden sein, daß diese einseitige Sicht unzureichend ist. Wie unsere Übersicht zeigt, liefert gerade der problematische Begriff 'Aufhebung' bei sorgfältiger Lektüre des *KD17* ein weiteres klares Indiz dafür, daß Barth mit der Konzeption der 'wahren Religion' im dritten Abschnitt des *KD17* ein durchaus positives Verhältnis zwischen Offenbarung und Religion zur Sprache bringen möchte. Es wäre daher zu begrüßen, wenn diesem positiven Aspekt in Zukunft auch bei der Übersetzung des Begriffs 'Aufhebung' im englischsprachigen Raum³⁴ und insbesondere in der englischen Ausgabe der *Kirchlichen Dogmatik*³⁵

³² Ebd., S. 357.

³³ Ein unzureichendes Verständnis dieses Schlüsselbegriffs spielte zweifellos auch eine entscheidende Rolle in der einseitig negativen Rezeption Barths durch W. Kraemer, die oben (S. 189ff.) skizziert wurde. J. Y.-K. Pan bestätigt in seiner Untersuchung, daß Kraemer die positive Bedeutung des Begriffs 'Aufhebung' völlig übersehen hat: "It is interesting to see that this aspect of Aufhebung is not taken up by Kraemer, despite the fact, that since Tambaram he has been trying to inject a positive note into the treatment of religion" (*Cultural Presuppositions in the Religious Thought of Arnold J. Toynbee, Hendrik Kraemer and H. Richard Niebuhr. With Reference to the Encounter of the Christian Faith and Other Faiths*, Edinburgh, 1970, S. 400). J. M. Vlijm betont ebenfalls zu Recht, daß Kraemers Übersetzung von 'Aufhebung' "verwaarloost het complexe karakter van deze term, een versperst zodoende de weg naar een vruchtbare discussie met Barth" (*Het Religie-Begrip van Karl Barth*, Beilage o. Seitenz.).

³⁴ Anregungen für eine solche Korrektur liegen durchaus vor. H. Hartwell hat beispielsweise vorgeschlagen die Überschrift des *KD17* zu übersetzen als: "The Revelation of God as the Abolition and Exaltation of Religion" (*The Theology of Karl Barth. An Introduction*, London, 1964, S. 88; ähnlich J. A. Veitch, *Revelation and Religion in the Theology of Karl Barth*, S. 12; J. Aagaard, *Revelation and Religion*, S. 164; 167). Es muß überraschen, daß sich eine angemessenere Übersetzung von 'Aufhebung' trotz dieser Hinweise bisher noch keineswegs allgemein durchgesetzt hat.

³⁵ W. A. Whitehouse hat bereits kurz nach dem Erscheinen des zweiten Halbbandes der *Kirchlichen Dogmatik* in englischer Übersetzung in einer Rezension auf die Problematik der Überschrift des *KD17* hingewiesen. Er befürchtet, die Übersetzung "'Abolition of Religion' may turn out to have been misleading" und schlägt statt dessen den Begriff "superseding" vor (*Barths Dogmatics in English*, in: *SJTh*, 9, 1956, S. 183-185, S. 185). Der ursprüngliche Titel wurde jedoch trotz dieses berechtigten Einwands in den folgenden Auflagen der Übersetzung bis zur Gegenwart unverändert übernommen.

Rechnung getragen würde.

Die Ambivalenz des Begriffs 'Aufhebung' ist wohl ein zusätzlicher Hinweis dafür, daß sich hinter dem Ausdruck 'wahre Religion' offenkundig eine positive Beziehung zwischen Offenbarung und Religion verbirgt. Der Begriff 'Aufhebung' selbst liefert jedoch noch keine befriedigende Antwort auf die Frage, wie diese positive Beziehung im Einzelnen vorzustellen ist, was Barth also konkret unter der 'wahren Religion' oder ihrer 'Aufhebung im umfassenden Sinn' versteht.

Einen ersten Anhaltspunkt liefert der Begriff 'wahre Religion' selbst. Barths Wahl gerade dieser Konzeption ist im Grunde nicht weniger überraschend, wie jene 'positive Seite' überhaupt, die dieser Begriff sichtlich anzeigt. Der Ausdruck 'wahre Religion' ist nämlich durchaus kein wertneutraler, sondern ein geistesgeschichtlich gesehen höchst geladener Begriff. Bereits mit der Verwendung dieser 'vorbelasteten' Konzeption vollzieht Barth eine elementare inhaltliche Weichenstellung, die sowohl Gefahren als auch Verheißungen in sich birgt. Wie bereits zu Beginn dieses Kapitels angedeutet, soll sich dessen verbleibende Hälfte deshalb einer Untersuchung dieses geistesgeschichtlichen Hintergrundes und seiner Implikationen für Barths Anliegen widmen.

(2) Der Begriff 'wahre Religion' ist zunächst ein Terminus, der nicht gerade zum gängigen Vokabular der neueren protestantischen Theologie gezählt werden kann. Dieser Ausdruck ist vielmehr geradezu ein Fremdkörper in der theologischen Sprachlandschaft geworden. Der Kommentar C. H. Ratschows, Barth greife hier einen Begriff "aus der vorausklärerischen Dogmatik"³⁶ wieder auf, zeigt, wie weit Barth sich an diesem Punkt vom konventionellen theologischen Sprachgebrauch der Neuzeit entfernt hat. Es ist unverkennbar, daß er mit der Rede von der 'wahren Religion' bereits rein sprachlich einen klaren Bruch mit der seit der Aufklärung üblichen Behandlung des Themas Religion signalisieren

³⁶C. H. Ratschow, *Die Religionen und das Christentum*, S. 101; Ratschow sieht Barths Abhängigkeit von der altprotestantischen Orthodoxie allerdings auf die rein terminologische Ebene beschränkt (ebd.).

möchte. Ist dieser Bruch indes schlicht eine in konservativer Manier vollzogene Rückkehr zu einer antiquierten Begrifflichkeit ohne inhaltlich neue Füllung, oder verbirgt sich hinter diesem traditionellen Terminus ein genuin neuer Denkansatz?

Mit der Verbindung 'wahre Religion' zeigt Barth zunächst einmal an, daß er das Problem der Religion im Horizont der Frage nach der Wahrheit zu verhandeln gedenkt. Bereits die Möglichkeit einer derartigen Verknüpfung der Religionsproblematik mit der Wahrheitsfrage hängt nun allerdings sichtlich ganz elementar vom jeweiligen Religionsbegriff als auch vom Wahrheitsverständnis ab, das dieser Verbindung zugrunde liegt. Wie die folgende Analyse verdeutlichen soll, ist die Vorstellung von einer 'wahren Religion' jedoch sowohl vom neutestamentlichen als auch vom neuzeitlichen Wahrheitsverständnis her betrachtet eine recht problematische, wenn nicht gar eine unmögliche Begriffsverbindung. Die Abwesenheit dieses Begriffs im biblischen Zeugnis als auch in der gegenwärtigen theologischen Diskussion hat durchaus triftige Gründe, die Barth bei seiner Argumentation in *KD17* (zumindest implizit) berücksichtigen und aus dem Weg räumen muß, wenn diese Konzeption mehr sein soll als eine leere Floskel.

Im Blick auf den biblischen Befund ist die Konzeption einer 'wahren Religion' natürlich bereits deshalb schwierig, weil das neutestamentliche Zeugnis keine direkte Entsprechung zum modernen Allgemeinbegriff Religion kennt, wie bereits im vorangehenden Kap. VI (vgl. o., S. 137ff.) deutlich wurde. Der Begriff der Wahrheit hat für die Autoren der neutestamentlichen Schriften dagegen eine höchst zentrale Bedeutung. Ihr Verständnis von Wahrheit ließe es jedoch allenfalls zu, von einer 'wahren Religion' in höchst zurückhaltender Weise zu reden. Wahrheit meint für die neutestamentlichen Zeugen nämlich nicht in erster Linie ein Prädikat ihrer selbst oder ihres Glaubens, sondern vielmehr eine Qualität jenes Ereignisses, von dem sie berichten. Wahrheit bedeutet für sie die absolute Verlässlichkeit der guten Nachricht vom gnädigen Handeln Gottes in

Jesus Christus. Diese in der Treue Gottes begründete Zuverlässigkeit ist das Fundament und der Ausgangspunkt ihrer Botschaft. Die Suche nach einem abstrakten Wahrheitsbegriff ist für sie insbesondere deshalb irrelevant, weil die Wahrheit selbst in der Person Jesu Christi erschienen und offenbar geworden ist. Die klassische Frage des Pilatus τί ἐστὶν ἀλήθεια; ³⁷ ist daher auf dem Boden der Botschaft des Neuen Testaments im Grunde eine unverständige und der Wahrheit ausweichende Frage, die Haltung des Unglaubens. Dieser Glaube an die christologische Identität der Wahrheit wird etwa darin sichtbar, daß der Verfasser des vierten Evangeliums den Hinweis des Täufers auf Christus als dessen Zeugnis von der Wahrheit deuten kann.³⁸ Ganz unmißverständlich und pointiert kommt diese Identität ebenfalls im Selbstzeugnis des johanneischen Christus zum Ausdruck: ἐγώ εἰμι... ἡ ἀλήθεια !³⁹

Zur Debatte steht nach neutestamentlichem Verständnis also nicht die Identität der Wahrheit selbst, sondern allenfalls die dieser Wahrheit entsprechende menschliche Haltung. Die im Evangelium angesagte Wahrheit ruft zum Glauben aus einem Zustand der Unwahrheit.⁴⁰ "Der Empfang der ἀλήθεια...vollzieht sich im gehorsamen Glauben",⁴¹ wie R. Bultmann treffend formuliert. Die Verfasser der neutestamentlichen Schriften wollen ihre Leser dazu aufrufen und ermuntern ihr Denken und Handeln an der Wahrheit des Evangeliums, also an Christus selbst auszurichten. Die ὑπακοή τῆς ἀληθείας, von der im ersten Petrusbrief die Rede ist, beschränkt sich daher nicht auf den Bereich des Intellekts, sondern manifestiert sich nicht zuletzt in erneuerten

³⁷ Joh. 18:38.

³⁸ Vgl. Joh. 5:33.

³⁹ Joh. 14:6.

⁴⁰ Vgl. Rm. 1:18, 25.

⁴¹ R. Bultmann, Art. ἀλήθεια, in: ThWNT, ed. G. Kittel, Bd. I, Stuttgart, 1933, S. 246.

zwischenmenschlichen Beziehungen innerhalb der christlichen Gemeinde.⁴² Nach dem Verständnis des Neuen Testaments 'bewahrheitet' sich die Wahrheit in der menschlichen Wirklichkeit und ist an ihren Früchten erkenntlich: ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει!⁴³

Im Horizont dieses Wahrheitsverständnisses ist die Qualifikation der Religion als 'wahr' sichtlich nur als eine im strengen Sinn abgeleitete und nachgeordnete Eigenschaft zu denken. Wahrheit wird primär und im eigentlichen Sinn dem Evangelium, und noch präziser Christus selbst als dem Gegenstand und Fundament des Glaubens prädiziert. Der menschlichen Haltung des Glaubens eignet Wahrheit hingegen nur sekundär und insofern, als sie ihrem Gegenstand entspricht, auf ihn verweist und an ihm partizipiert! Diese 'Entsprechung' als eine dem Glaubensakt des menschlichen Subjekts eigene Qualität bildet für das neutestamentliche Zeugnis jedoch keinen eigenen Schwerpunkt des Interesses neben oder gar abgesehen von der mit Christus selbst identischen Wahrheit des Evangeliums.⁴⁴

Die Vorstellung von einer 'wahren Religion' wäre deshalb im Rahmen der neutestamentlichen Auffassung von Wahrheit lediglich als ein mit Vorsicht zu gebrauchender, ein strikt auf die Christologie bezogener und von ihr abhängiger Relationsbegriff zu denken. Diese christologische Ausrichtung ist vom Neuen Testament her geurteilt geradezu die Bedingung der Möglichkeit der Rede von einer 'wahren Religion'. Von einer Theologie, die ihre Einsichten nach eigener Auskunft streng aus dem biblischen Zeugnis gewinnen möchte (vgl. o., Kap. VI, S. 135), wäre daher zunächst zu erwarten, daß die Konzeption einer 'wahren

⁴² Vgl. 1. Petr. 1:22.

⁴³ Joh. 8:32.

⁴⁴ Diese These läßt sich wohl auch für die späten Schriften des NT vertreten. Zu denken wäre hier etwa an 1. Tim 3:15 und 2. Petr 1:12, in denen von der Wahrheit als einem Prädikat der Gemeinde die Rede ist. Bei näherem Zusehen zeigt sich indes, daß diese Prädikation in beiden Fällen auf die Verankerung der Gemeinde in der Wahrheit Gottes zurückweist und von dieser Basis her ihren (nachgeordneten) Sinn empfängt.

Religion' einen klaren Bezug zur Christologie aufweist und zudem mit einer gewissen Zurückhaltung verwendet wird.

Für eine Theologie, die neben dem Hören auf das biblische Zeugnis ebenfalls ernsthaft am theologischen Gespräch des 20. Jahrhunderts teilnehmen möchte und die in diesem Gespräch wirklich relevant zu sein gedenkt, wirft der Begriff 'wahre Religion' nun allerdings noch weit schwerwiegendere Probleme auf. Wird diese Konzeption im Neuen Testament aus den skizzierten Gründen noch nicht verwendet, so wird sie in der neuzeitlichen Diskussion bewußt nicht mehr gebraucht. Die Vorstellung von einer 'wahren Religion' ist für das theologische Denken der Neuzeit, wie bereits erwähnt, zu einer höchst unbeliebten und fast anrühigen Ausdrucksweise geworden. Ein äußerer Anlaß für diese Abneigung ist sicher in der seit der Aufklärung zunehmend erhobenen Forderung nach religiöser Toleranz zu sehen, die in G. E. Lessings Schauspiel *Nathan der Weise*⁴⁵ ihren klassischen Ausdruck gefunden hat. Die seit dieser Zeit rasch expandierende Kenntnis fremder Religionen zusammen mit einer zunehmenden Konsolidierung mehrerer christlicher Konfessionen "machten den Begriff der 'wahren' Religion obsolet",⁴⁶ wie G. Ebeling vermerkt.

Es ist wohl verständlich, daß die Begegnung mit analogen Formen in anderen Religionen den Anspruch die allein wahre Religion zu sein ernsthaft in Frage stellen mußte. Weshalb führte diese Horizonterweiterung nun aber zu dem Verzicht auf die Vorstellung von einer 'wahren Religion' überhaupt und nicht etwa zu einer erweiterten Definition dieses Begriffs? Eine inhaltliche Revision dieser Konzeption, die die absolute Identifikation von 'wahrer' und 'christlicher' Religion aufbricht, wäre ja durchaus denkbar (vgl. u., Kap. XI, S. 323ff.). Der tiefere Grund für das allmähliche Verschwinden des Begriffs 'wahre Religion' ist

⁴⁵ G. E. Lessing, *Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen*, in: *Sämtliche Schriften*, ed. K. Lachmann, 3. Aufl., Bd. III, Stuttgart, 1887, S. 1-177.

⁴⁶ G. Ebeling, *Evangelium und Religion*, S. 247.

im zugrunde liegenden Wahrheits- und Religionsverständnis selbst zu suchen, wie Lessings Drama bereits ansatzweise deutlich macht.⁴⁷ Sowohl das neuzeitliche Wahrheitsverständnis, als auch der von ihm maßgeblich mitgeprägte Religionsbegriff lassen die Vorstellung von einer 'wahren Religion' unseres Erachtens nämlich bereits prinzipiell überhaupt nicht mehr zu. Zu einem Verständnis dieses engen Zusammenhangs zwischen Religionsbegriff und Wahrheitsfrage bedarf es eines kurzen Blicks auf die Entwicklungsgeschichte beider Konzeptionen.

Die das Denken der Neuzeit dominierende Auffassung von Wahrheit hat ihren Ursprung in der aristotelischen Philosophie. Im markanten Unterschied zum skizzierten neutestamentlichen Verständnis läßt sich Wahrheit nach Aristoteles nicht einem Erkenntnisobjekt, sondern lediglich einem Erkenntnisurteil präzisieren. Seine These οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν... ἀλλ' ἐν διανοίᾳ⁴⁸ wird zum Axiom und Fundament des abendländischen Wahrheitsbegriffs. Durch die Näherbestimmung von Wahrheit als Urteilswahrheit wird der Brennpunkt der Wahrheitsfrage von der Seite des Objekts auf die Subjektseite der Erkenntnisbeziehung verlagert und damit zugleich in eine elementare Abhängigkeit von dieser Erkenntnisbeziehung selbst

⁴⁷ Im Zentrum von Lessings Schauspiel steht die Frage nach der 'wahren Religion'. Lessing hält es zunächst für grundsätzlich ausgemacht, daß unter verschiedenen, einander widersprechenden Religionen "doch eine nur die wahre seyn" (*Nathan der Weise*, S. 88) könne. Seine berühmte 'Ringparabel' ist von der Überzeugung getragen, die Wahrheit der Religion sei prinzipiell unzugänglich und lasse sich allenfalls indirekt aus der religiösen Praxis erschließen. Die religiöse Wirklichkeit wird hier ausdrücklich zum Maßstab der Wahrheit der Religion erklärt: "der rechte Ring besitzt die Wunderkraft beliebt zu machen; vor Gott und Menschen angenehm. Das muß entscheiden! Denn die falschen Ringe werden doch das nicht können!" (ebd., S. 94). Lessing selbst ist jedoch höchst pessimistisch in Bezug auf die Möglichkeit, die Wahrheit auf diesem induktiven Weg zu finden: "Man untersucht, man zankt, man klagt. Umsonst; der rechte Ring war nicht erweislich" (ebd., S. 92) - "Der rechte Ring vermutlich ging verloren" (ebd., S. 94)! Wie einflußreich die von Lessing vertretene Position bis in die Gegenwart ist, wird etwa daran deutlich, daß J. Hick im Zusammenhang der neueren Diskussion um eine Theologie der Religionen einen ganz ähnlichen Zusammenhang zwischen religiöser Praxis und Wahrheit postuliert (vgl. *A Philosophy of Religious Pluralism*, in: *Problems of Religious Pluralism*, London, 1985, S. 29-45, S. 38; 44).

⁴⁸ Aristotele, *The Metaphysics. Books I-IX. With an English Translation*, ed. H. Tredennick, London, 1956, S. 306 (E4 1027b).

gebracht. Die Erkenntnisrelation bildet fortan die Variable in der Entwicklung des Wahrheitsverständnisses. Diese mit der Rezeption des aristotelischen Ansatzes verbundene tiefgreifende Korrektur am biblischen Modell sollte sich als eine höchst folgenschwere Weichenstellung erweisen.

Die problematischen Konsequenzen dieser Neuorientierung bleiben so lange weithin unbemerkt, als die Tragfähigkeit der Erkenntnisbeziehung nicht ernsthaft in Zweifel gezogen wird, sondern als grundsätzlich gesichert gilt. Die gesamte mittelalterliche Theologie ist von dieser Gewißheit der Verlässlichkeit des Erkenntnisaktes getragen. Thomas von Aquin kann die aristotelische Vorgabe daher unbedenklich übernehmen und zur eigentlich abendländischen Grunddefinition von Wahrheit ausbauen: "*veritas est adaequatio rei et intellectus*".⁴⁹ Die Bestimmung der Wahrheit als Übereinstimmung von Erkenntnisobjekt und dem Vernunftinhalt des erkennenden Subjekts ließ jedoch im Laufe der Zeit jene *adaequatio* selbst zum schwächsten Glied in der Kette werden. Thomas selbst bemerkt bereits, daß die Beweislast beim Nachweis jener *adaequatio* auf der Subjektseite liegen muß. Er betont: "*veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium*".⁵⁰ In der thomistischen Formel ist die Balance zwischen beiden Polen noch sichtlich gewahrt. Entscheidend ist jedoch, daß der Ausgangspunkt der Wahrheitssuche nicht mehr im Erkenntnisgegenstand, sondern im erkennenden Subjekt verankert wird. Im Vertrauen auf den *intellectus divinus* als dem Garanten der *adaequatio* aller kreatürlichen Erkenntnisakte kann Thomas die sich allmählich am Horizont abzeichnende Gefahr noch abwehren. Auf der Grundlage der göttlichen Sicherung der kreatürlichen Erkenntnis ist er noch

⁴⁹ Thomas v. Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, q. 16, a. 1, resp. (*Summa Theologiae. Latin text and English translation, introductions, notes, appendices and glossaries*, in 60 Bdn, gen. Eds. T. Gilby/T. C. O'Brien, London, 1964-1976, Bd. IV, ed. T. Gornall, London, 1964, S. 78).

⁵⁰ Ebd., Ia, q. 16, a. 1, resp., (a.a.O., S. 76).

höchst optimistisch in Bezug auf die menschliche Fähigkeit jene die Wahrheit konstituierende *adaequatio* von erkanntem Objekt und erkennendem Verstand selbst erfassen zu können: "Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest".⁵¹

Dieser erkenntnistheoretische Optimismus wird dann jedoch von Immanuel Kant entschieden aufgekündigt. Er zieht die Fähigkeit des Subjekts zur Einsicht in jene Deckung zwischen seinem Erkenntnisinhalt und dem Erkenntnisgegenstand radikal in Zweifel und stürzt das Wahrheitsproblem damit in eine Grundlagenkrise. Zwar übernimmt Kant die thomistische Formaldefinition von Wahrheit als "Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande".⁵² Im Gegensatz zur mittelalterlichen Auffassung bestreitet er der menschlichen Vernunft jedoch das Vermögen, die erforderliche Korrespondenz mit ihrem Erkenntnisobjekt selbst feststellen zu können. Ganz folgerichtig reduziert Kant die Frage nach der Wahrheit selbst auf die Suche nach der inneren Konsistenz menschlicher Erkenntnis, der notwendigen Bedingung von Wahrheit. Kant ist sich völlig im klaren, daß mit der Bedingung der Widerspruchsfreiheit lediglich die "conditio sine qua non"⁵³ der Wahrheitsfindung, keineswegs aber ihr zureichender Grund bezeichnet ist, denn "obgleich eine Erkenntnis der logischen Form völlig gemäß sein möchte, d.i. sich selbst nicht widerspräche: so kann sie doch noch immer dem Gegenstande widersprechen".⁵⁴ Mit dieser pessimistischen Diagnose sind die Akten für die Frage nach der Wahrheit, jedenfalls im Rahmen der aristotelischen Definition, im Grunde geschlossen. Mit Kant ist die Wahrheitsfrage sichtlich in eine Sackgasse geraten, weil der menschlichen

⁵¹ Ebd., Ia, q. 16, a. 2, resp. (a.a.O., S. 80).

⁵² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 79.

⁵³ Ebd., S. 80.

⁵⁴ Ebd.

Vernunft hier nicht allein praktisch, sondern grundsätzlich die Fähigkeit abgesprochen wird, Wahrheit wirklich zu finden.

Kants Aufweis dieser ausweglosen Aporie in der Wahrheitsfrage hatte nicht allein gravierende Auswirkungen in der philosophische Sphäre, sondern löste zugleich eine tiefgreifende Erschütterung im Bereich der Theologie aus. Aufgrund der Verwendung des aristotelischen Wahrheitsmodells war durch Kants Kritik natürlich auch die Möglichkeit theologischer Wahrheitsfindung fundamental in Frage gestellt. Wie bereits in Kap. III deutlich wurde, hat insbesondere Schleiermacher auf die durch Kant gestellte Herausforderung reagiert und seinen Religionsbegriff bewußt als Antwort auf diese Herausforderung konzipiert. Dies gilt auch in Bezug auf die Wahrheitsproblematik. Sein Religionsbegriff, der in der Folgezeit nahezu normative Geltung gewinnen sollte, ist in elementarer Weise von der durch Kant ausgelösten Wahrheitskrise geprägt und als ein direktes Verteidigungsinstrument gegen diese Bedrohung angelegt.

Schleiermacher versucht dem von Kant aufgezeigten Dilemma mit seinem Religionsbegriff auf indirekte Weise zu begegnen, indem er nämlich bestreitet, daß es sich bei der Religion überhaupt um eine kognitive Subjekt-Objekt-Beziehung handelt. Religion ist für ihn nicht länger 'objektbezogen', sondern bei genauem Zusehen auf die subjektive Sphäre beschränkt. Dieser radikale erkenntnistheoretische Richtungswechsel läßt sich besonders anschaulich an Schleiermachers Gottesbegriff, dem nach traditionellem Verständnis zentralen 'Gegenstand' der Religion ablesen.

Wie bereits in Kap. III (s. o., S. 58ff.) ausführlicher geschildert, wird der Begriff Gottes bei Schleiermacher wie alle übrigen 'Gegenstände' der Religion strikt aus dem religiösen Selbstbewußtsein gewonnen. Zwar möchte Schleiermacher die Möglichkeit einer objektiven Existenz Gottes keineswegs bestreiten. Als religiöse Aussage wird das Postulat einer eigenständigen, extramentalen Existenz Gottes von Schleiermacher hingegen nicht nur preisgegeben, sondern

entschieden abgelehnt. Die Ableitung des Gottesbegriffs aus den Bewußtseinszuständen des religiösen Subjekts läßt die Frage nach der transsubjektiven Realität Gottes zu einer Frage außerhalb des Zuständigkeitsbereichs der Religion und damit zu einer überflüssigen theologischen Spekulation werden: "...über das Sein dieses Gottes vor der Welt und außer der Welt grübeln...in der Religion wird auch das nur leere Mythologie...ein völliges Herausgehen aus dem eigentümlichen Boden".⁵⁵ Im Bereich der Religion bleibt "jedes irgendwie Gegebensein Gottes völlig ausgeschlossen".⁵⁶ Gott ist hier also nicht länger ein von der religiösen Erfahrung abstrahierbarer, eigenständiger 'Gegenstand', sondern ein ausschließlich aus ihr gewonnener Begriff, ihre sekundäre Versprachlichung (vgl. o., Kap. III, S. 59). "Gott ist nicht objektivierbar, darauf zielt alles ab",⁵⁷ wie F. Beißer Schleiermachers Anliegen treffend beschreibt. Schleiermacher kann deshalb sogar erklären, daß die Verwendung des Gottesbegriffs theologisch nicht unbedingt erforderlich ist, sondern letztlich "abhängt von der Richtung der Phantasie".⁵⁸ Schärfer läßt sich das Anliegen, den traditionellen Gegenstand der Religion radikal zu relativieren und letztlich in die menschliche Subjektivität aufzulösen, wohl kaum zum Ausdruck bringen. Barth bringt das Resultat dieser Bemühung auf die knappe Formel: "Die Schleiermachersche Religion hat keinen Gegenstand".⁵⁹

⁵⁵ F. Schleiermacher, *Reden*, S. 57/58.

⁵⁶ F. Schleiermacher, *Glaubenslehre*, § 5, Abs. 4, S. 24.

⁵⁷ F. Beißer, *Schleiermachers Lehre von Gott*, S. 65; cf. S. 76; 90; ähnlich K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, S. 311.

⁵⁸ F. Schleiermacher, *Reden*, S. 29.

⁵⁹ K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, S. 311; Barth hat auch in späteren Jahren an dieser höchst kritischen Interpretation des liberalen Religionsbegriffs unverändert festgehalten. So erklärt er etwa in einem 1957 gehaltenen Vortrag, die Theologie des 19. Jahrhunderts habe durchweg mit einem Glaubensbegriff operiert, "der keinen von ihm selbst verschiedenen Grund, Gegenstand und Inhalt, kein Gegenüber hatte" (*Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zollikon/Zürich, 1957, S. 17). Diese Kritik ist, obwohl sachlich durchaus korrekt, sicherlich etwas zu scharf formuliert. Da Schleiermacher auf den Gottesbegriff nicht völlig verzichtet, wäre es wohl angemessener von einem 'scheinbaren Gegenstand' in seinem Religionsverständnis zu sprechen.

Mit dieser Revision des Religionsverständnisses wird die von Kant aufgezeigte Aporie zwar nicht gelöst, aber als theologisches Problem wirksam entschärft, indem die Wahrheitsfrage sich nicht länger auf die Religion beziehen läßt und damit schlicht als ein mögliches Thema der Theologie ausgeblendet wird. Wie wir sahen, kann die Frage nach der Wahrheit im aristotelischen Sinn ja nur in Bezug auf eine Erkenntnisrelation zwischen erkennendem Subjekt und Erkenntnisgegenstand sinnvoll gestellt werden. Der Gegenstand der Religion ist bei Schleiermacher, wie unsere Skizze deutlich macht, jedoch nicht länger unabhängig vom religiösen Subjekt, sondern lediglich die Verobjektivierung subjektiver Bewußtseinszustände, "die durch Reflexion entstandene Dolmetschung des Verstandes über das Gefühl",⁶⁰ wie Schleiermacher selbst formuliert. Indem das 'Objekt' der Religion exklusiv aus der religiösen Erfahrung, d.h. der subjektiven Seite dieser Beziehung selbst extrapoliert wird, ist die im aristotelischen Wahrheitsmodell geforderte *adaequatio* zwischen Subjekt und Objekt natürlich bereits *per definitionem* garantiert. Es kann daher nicht überraschen, daß Schleiermacher behauptet in der Religion sei "alles...unmittelbar und für sich wahr".⁶¹ Das Prädikat 'wahr' ist hier jedoch sichtlich zu einer höchst uneigentlichen Ausdrucksweise geworden. Aufgrund der Ableitung des Gottesbegriffs aus den religiösen Bewußtseinszuständen ist die für die Wahrheitsbestimmung zentrale Frage nach einer Deckung von Subjekt und Erkenntnisobjekt eine tautologische und damit im Grunde eine sinnlose Frage geworden. Die Relation von religiöser Erfahrung und dem Gegenstand dieser Erfahrung entpuppt sich bei genauerer Überprüfung als eine Pseudorelation, da dem 'Gegenstand' in dieser Beziehung keine eigenständige Existenz zugestanden wird. "Der Schleiermachersche *homo religiosus* hat -nichts ist vielleicht

⁶⁰ F. Schleiermacher, *Brief an F. H. Jacobi*, S. 376.

⁶¹ F. Schleiermacher, *Reden*, S. 58.

bezeichnender für ihn – kein Gegenüber", ⁶² wie Barth in der ersten Auflage seiner Prolegomena kritisch anmerkt. Wie wir sahen, läßt sich Wahrheit im neuzeitlichen Sinn jedoch nur einem subjektiven Geistesakt prädisieren, der auf ein externes Objekt bezogen ist und diesem Objekt 'entspricht'. Eine Religion, der ein realer Gegenstand fehlt, läßt sich aber offensichtlich nicht länger als die mehr oder korrekte 'Abbildung' oder 'Entsprechung' eines Gegenstandes und folglich nicht länger als wahr oder unwahr begreifen. Schleiermacher erklärt deshalb ganz folgerichtig, die Religion dürfe "nicht die Tendenz haben... ewige Wahrheiten auszusprechen"! ⁶³ Aufgrund der sachlichen Eliminierung des 'Gegenstandes' der Religion läßt sich der klassische Wahrheitsbegriff, der eine reale Subjekt-Objekt-Beziehung notwendig voraussetzt, auf den liberalen Religionsbegriff letztlich gar nicht mehr sinnvoll anwenden. Die Reduktion der Religion auf die subjektive Sphäre garantiert ihre Abschirmung von der Wahrheitsfrage überhaupt. Die Frage nach der Wahrheit der Religion ist für Schleiermacher und der ihm folgenden liberalen Theologie nicht, wie noch bei Kant, eine offene und unlösbare, sondern eine überflüssige und sinnlose Frage. ⁶⁴ Die Vorstellung von einer 'wahren Religion' ist auf dem Boden dieses Religionsverständnisses schlicht undenkbar!

Diese völlige Abschirmung des liberalen Religionsbegriffs von der Wahrheitsfrage legt zunächst die Vermutung nahe, daß Barth sich in diesem 'positiven' Schlußabschnitt seiner Abhandlung vom liberalen Religionsverständnis abgesetzt hat. Bereits die Verwendung des Begriffs 'wahre Religion' ist ohne Zweifel als eine polemische Speerspitze gegen einen theologischen

⁶² K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, S. 309.

⁶³ F. Schleiermacher, *Reden*, S. 43.

⁶⁴ Die Frage nach der Wahrheit der Religion ist seit Schleiermacher in der Tat fast völlig verstummt. Eine bemerkenswerte Ausnahme in diesem Klima bildet die noch immer lesenswerte *Religionsphilosophie* von Heinrich Scholz (2. Aufl., Berlin, 1922), eines "philosophischen Freundes" (K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, Vorw., S. V) und langjährigen Gesprächspartners Barths, die der Wahrheitsproblematik immerhin ein Drittel ihres Umfangs widmet.

Entwurf aufzufassen, für den diese Konzeption nicht nur praktisch, sondern prinzipiell unmöglich geworden ist.

Angesichts des skizzierten geistesgeschichtlichen Hintergrunds ist nun aber ebenso deutlich, daß ein überzeugender Protest sich nicht auf eine bloße Rückkehr zu diesem 'voraufklärerischen' Sprachgebrauch beschränken kann. Ein derart bloß konservatives Verfahren hieße die geistesgeschichtliche Entwicklung nicht zu korrigieren, sondern schlicht zu ignorieren und die von Kant gestellte Herausforderung unbeantwortet zu lassen. Soll die Verwendung des Begriffs 'wahre Religion' mehr sein als der hoffnungslose Versuch die durch Kant ausgelöste Krise in der Wahrheitsfrage und Schleiermachers Reaktion einfach zu überspringen, so bedarf es ganz offenkundig sowohl einer umfassenden Revision des liberalen Religionsbegriffs, als auch einer ernsthaften Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Wahrheitsmodell, mit dem dieses Religionsverständnis, wie wir sahen, untrennbar verknüpft ist. Ohne einen solchen Neuansatz im zugrunde liegenden Religionsverständnis ist die Konzeption einer 'wahren Religion' nicht nur aus den skizzierten inneren Gründen ein 'bedeutungs-loser' Begriff, sondern auch zur Bezeichnung einer positiven Beziehung zwischen Offenbarung und Religion gänzlich ungeeignet. Eine wirkliche Verbindung von Offenbarung und Religion, die Barth mit dem Begriff 'wahre Religion' sichtlich anzustreben scheint, setzt nämlich offenkundig voraus, daß der Gegenstand der Religion nicht, wie im neuprotestantischen Modell, auf subjektive Bewußtseinszustände reduzierbar ist, sondern daß wirklich 'Gott Gegenstand der Religion' (vgl. Motto dieses Kapitels, o., S. 187) ist.

Konkret stellt sich also die Frage, ob es Barth im abschließenden Teil des *KD17* gelungen ist den neuprotestantischen Religionsbegriff und seine Beschränkungen zu überwinden, der Konzeption der 'wahren Religion' zu einer neuen Bedeutung zu verhelfen und Offenbarung und Religion mit Hilfe dieser Konzeption zu einer echten Einheit zu verbinden. Eine solche reale Verbindung

zwischen Offenbarung und Religion ist der wohl entscheidendste Prüfstein für die Überzeugungskraft des Protests, den Barth mit der Wiederbelebung des Begriffs 'wahre Religion' gegen die neuprotestantische Lösung einlegt.

Was versteht Barth also unter dem Begriff 'wahre Religion'? Ein Blick auf die einschlägige Literatur zeigt, daß die Antworten auf diese Frage merkwürdig weit auseinanderklaffen. Grundsätzlich ist die Kritik in zwei Hauptlager gespalten. K. Nürnberger ist der pointierte Advokat jener Gruppe, die behauptet die göttliche Offenbarung sei in der wahren Religion radikal und bis zur Unkenntlichkeit verborgen. Ihre Präsenz lasse sich in keiner Weise an der Gestalt der 'wahren Religion' ablesen. Offenbarung und Religion laufen nach dieser Deutung nicht nur grundsätzlich, sondern auch im Fall der 'wahren Religion' strikt parallel ohne sich wirklich zu berühren. Dies schließt die Möglichkeit einer spezifischen Zuordnung von Offenbarung und einem bestimmten Sektor von Religion grundsätzlich aus. "Der subjektiven Wirklichkeit der Offenbarung" kann, will man dieser Interpretation glauben, von Barth "nie eine eindeutige konkrete Wirklichkeit zugestanden werden".⁶⁵ Nach der Meinung von H. Strauss handelt es sich um ein grundlegendes Mißverständnis, "wo man [Barth] in irgendeiner Hinsicht auch nur die Spur einer 'phänomenologischen Deutung' unterschiebt".⁶⁶ Das Prädikat 'wahr' ist gemäß dieser Auslegung also letztlich ein bloßes Etikett, das im Grunde nichts über den Inhalt der mit ihm ausgezeichneten Religion aussagt. Dies bedeutet, die 'wahre Religion' unterscheidet sich in ihrer Gestalt überhaupt nicht von jener Religion, die dem göttlichen Urteil des 'Götzendienstes' und der 'Werkgerechtigkeit' verfallen ist. Die Differenz von 'wahrer Religion' und 'Unglaube' ist nach Nürnbergers Auskunft in *KD17* in der Tat überhaupt nicht

⁶⁵ K. Nürnberger, *Glaube und Religion bei Karl Barth*, S. 115.

⁶⁶ H. Strauss, *Krisis der Religion oder Kritik der Religionen*!?, S. 305-320, S. 314.

phänomenologisch ausweisbar, sondern lediglich ein "Aspektproblem".⁶⁷ Ein solches Verständnis des Begriffs 'wahre Religion' dürfte sicherlich darauf hindeuten, daß es Barth praktisch nicht gelungen ist die angestrebte positive Verbindung zwischen Offenbarung und Religion wirklich herzustellen und daß er möglicherweise auch in diesem abschließenden Teil des *KD17* noch immer mit dem liberalen Religionsbegriff operiert.

Eine zweite Gruppe von Kritikern gelangt nun allerdings erstaunlicherweise zu einer diametral entgegengesetzten Deutung des Begriffs 'wahre Religion'. Sie sieht Barth im Schlußabschnitt des *KD17* in dem Versuch begriffen, die Offenbarung Gottes als einen Maßstab an die Welt der Religion anzulegen und die 'wahre Religion' inmitten des menschlichen 'Unglaubens', des 'Götzendienstes' und der 'Werkgerechtigkeit' als eine sichtbar von der Offenbarung geprägte Gestalt menschlicher Religion zu bestimmen und auszugrenzen. Die 'wahre Religion' als die menschliche Entsprechung der Offenbarung Gottes lasse sich von anderen religiösen Ausdrucksformen, die im Widerspruch und in Rebellion zur Offenbarung stehen, klar unterscheiden. Nach der Auffassung H. Hartwells möchte Barth in *KD17* demonstrieren, "that two kinds of human religion exist, of which he rejects one, but not the other".⁶⁸ 'Wahre Religion' wird hier offenbar als eine spezifische, eindeutig lokalisierbare Gestalt menschlicher Religion verstanden. Nach A. Race betreibt Barth im dritten Abschnitt des *KD17* eine Art Ausleseprozeß, an dessen Ende dem Christentum wegen seiner relativen 'Offenbarungsförmigkeit' die Auszeichnung der 'wahren Religion' zugesprochen wird. Er behauptet Barth sei "anxious to distinguish 'right and true religion' from the variety of religious activity in the world, and in this he recognizes that the

⁶⁷ Ebd., S. 67; weitere Vertreter dieser Auslegung sind G. Müller (vgl. *Religion zwischen Metaphysik und Prophetie*, S. 206) und P. F. Knitter (*Christomonism in Karl Barth's Evaluation of the Non-Christian Religions*, in: *NZStH*, 13, 1971, S. 99-121, S. 116ff.).

⁶⁸ H. Hartwell, *The Theology of Karl Barth*, S. 87; ähnlich S. 90.

Christian stands more disposed to a correct orientation".⁶⁹ Nach dem Urteil anderer Beobachter ist die 'wahre Religion' dagegen das Resultat eines dynamischen Prozesses innerhalb des Christentums selbst. M. M. Thomas, ein Verfechter dieser Anschauung, erkennt im Schlußteil des *KD17* "Barth's idea of Christianity turning from being 'unbelief' to become 'true religion', through opening itself to the judgement and grace of God in Jesus Christ".⁷⁰ Trotz solcher Unterschiede im Detail ist diesen Interpretationen jedoch sichtlich gemeinsam, daß Barths Konzeption der 'wahren Religion' hier als eine geschichtlich, psychologisch und soziologisch eigenartige Gestalt menschlicher Religion verstanden wird, an der sich die Präsenz der Offenbarung eindeutig ablesen läßt. Diese Deutung des Begriffs 'wahre Religion' ließe darauf schließen, daß Barth jene Einheit von Offenbarung und Religion tatsächlich erzielt und damit natürlich auch den neuprotestantischen Religionsbegriff erfolgreich überwunden hat.

Die scharfe Divergenz dieser beiden Versuche eines Verständnisses dessen, was Barth mit dem Begriff 'wahre Religion' zur Sprache bringen möchte, ist offenkundig. Sie weist sicherlich darauf hin, daß sich hinter diesem Begriff eine höchst komplexe Vorstellung verbirgt. Es ist angesichts dieser widersprüchlichen Interpretationen gewiß ebenso deutlich, daß die Bedeutung dieses Schlüsselbegriffs (und damit der 'positiven Seite' in Barths Entwurf überhaupt) noch keineswegs als zufriedenstellend geklärt gelten kann und deshalb einer sorgfältigen Analyse unter Berücksichtigung des in diesem Kapitel skizzierten Problemhorizonts bedarf.

⁶⁹ A. Race, *Christians and Religious Pluralism*, S. 13.

⁷⁰ M. M. Thomas, *Man and the Universe of Faiths*, S. 151.

Kapitel VIII

Wahre Religion – ein innerer Widerspruch ?

Die wahre Religion als 'Nachwort' zur theologischen Religionskritik

"Barth's teaching...provides a much needed corrective to certain errors into which we had been lately inclined to fall...but it administers this medicine in so brusque and defiant a way, and in such merciless over-doses, that in the end I find myself not only refusing to swallow it but at the same time suspecting that something is wrong with the prescription."¹

"Wir haben die neuprotestantische Überlieferung, wir haben die Art, wie Lessing, wie Kant, wie Schleiermacher einen Zugang zu Christus versucht haben, der nicht zu Christus führen konnte, bewußt oder unbewußt noch allzu lebendig in uns."²

Es ist auf den ersten Blick sicher recht befremdlich, daß Barth den dritten Abschnitt des *KD17* noch einmal mit ausgesprochen negativen Tönen einleitet.³ Diese negative Einleitung steht in eigentümlichem Kontrast zur Überschrift 'Die wahre Religion'. Barth sieht sich offenbar genötigt, das Christentum zunächst in die theologische Kritik der Religion bewußt mit einzuschließen, bevor von ihm als der 'wahren Religion' gesprochen werden kann. Er versichert ausdrücklich, er habe bei der Entfaltung seiner theologischen Religionskritik "den Unterschied zwischen christlicher und nichtchristlicher Religion mit Bewußtsein unberücksichtigt gelassen, durchaus in der Meinung, daß von allem, was dort zu sagen war, auch die christliche Religion als solche mitbetroffen sei".⁴ Er betont wiederholt, daß die Rede von der 'wahren Religion' nicht als eine Annullierung oder auch nur Abmilderung der vorausgehenden Religionskritik verstanden werden dürfe. Verglichen mit anderen Religionen sei das Christentum "nicht

¹ J. Baillie, *The Sense of the Presence of God*, S. 182.

² *KD I*, S. 10/11.

³ Vgl. *KD17*, S. 356-379.

⁴ Ebd., S. 357; cf. S. 370.

weniger ernstlich der menschliche Unglaube, d.h. der Widerspruch gegen Gottes Offenbarung und also der Götzendienst und die Werkgerechtigkeit auf dem Plan und in Aktion".⁵ Seiner eigentlichen Diskussion der 'wahren Religion' schickt Barth schließlich sogar die scharfe These voraus: "Religion ist niemals und nirgends als solche und in sich wahr".⁶ Auch von dieser Grundregel ist das Christentum, trotz seiner unmittelbar folgenden Auszeichnung als die 'wahre Religion', offenbar keineswegs ausgenommen.

Es ist unverkennbar, daß Barth gegenüber dem Begriff 'wahre Religion' und also gegenüber einer positiven Beziehung zwischen Offenbarung und Religion gewisse Hemmungen empfindet. Es scheint, als fühle er sich gezwungen seine theologische Religionskritik diesem 'positiven' Teil seiner Abhandlung noch einmal in besonders pointierter Gestalt, sozusagen als Vorwort, voranzustellen, bevor er sich an eine Erörterung und positive Entfaltung jener Konzeption der 'wahren Religion' wirklich ernsthaft heranwagt.

In unserer Analyse in Kap. VI (s. o., S. 179ff.) wurde nun allerdings deutlich, daß Barths theologische Kritik der Religion sich als eine direkte Auswirkung seiner Verwendung des neuprotestantischen Religionsbegriffs erklären läßt. Seine nachdrückliche Versicherung, diese Religionskritik werde durch die Qualifikation des Christentums als die 'wahre Religion' keineswegs relativiert, legt deshalb zumindest den Verdacht nahe, daß Barth sich auch in diesem 'positiven' Teil des *KD17* noch nicht völlig vom liberalen Verständnis von Religion gelöst hat. Wie in Kap. VI (s. o., S. 184) und VII (s. o., S. 206ff.) deutlich wurde, müßte dieses Religionsverständnis jedoch die Entwicklung einer positiven Relation zwischen Offenbarung und Religion, und somit die Vorstellung von einer 'wahren Religion' grundsätzlich ausschließen. Damit stellt sich die Frage, ob es Barth in diesem Schlußabschnitt des *KD17* überhaupt gelingen kann eine

⁵ Ebd., S. 359; cf. S. 370: 378.

⁶ Ebd., S. 356.

widerspruchsfreie Bedeutung mit dem Begriff 'wahre Religion' zu verbinden. Was versteht Barth also unter der 'wahren Religion' und welches Religionsverständnis liegt dieser Konzeption zugrunde?

Das Prädikat 'wahr' darf nach Barths Auskunft zunächst nicht als eine der christlichen Religion schlechthin immanente Qualität oder als eine statische Eigenschaft ihrer historischen und psychologischen Wirklichkeit verstanden werden: "die christliche Religion in ihrer geschichtlichen Gestalt, als Form der Lehre, des Lebens und der Ordnung als solche kann es nicht sein, der die Wahrheit an sich zu eigen ist".⁷ Mit dieser Auffassung, die Schlußrichtung von der Wirklichkeit auf die Wahrheit der Religion sei der Theologie grundsätzlich versperrt, befindet sich Barth -trotz aller gewiß nicht zu verkennenden Unterschiede in der Begründung und in der Bewertung dieser These- überraschenderweise in höchst fundamentaler Übereinstimmung mit neuprotestantischem Denken (vgl. o., Kap. VII, S. 209). Bereits daran wird deutlich, daß Barth mit der Verwendung des Begriffs 'wahre Religion' nicht hinter Kant und Schleiermacher zurückgehen möchte, sondern sich um einen bewußt neuzeitlichen Lösungsansatz bemüht. Barth ist sich mit Schleiermacher offenbar darin einig, daß der dem Begriff 'wahre Religion' traditionell zugrunde liegende Schluß vom Subjekt zum Objekt durch Kants Analyse des Wahrheitsproblems theologisch unhaltbar geworden ist. Anders als Schleiermacher entscheidet sich Barth jedoch nicht für die radikale Relativierung der Objektseite und damit für eine Beseitigung des Begriffs 'wahre Religion' (vgl. o., Kap. VII, S. 206ff.), sondern für eine radikale Umkehrung der zugrunde liegenden Schlußrichtung, also für eine vom Objekt zum Subjekt verlaufende Denkbewegung.

Konkret versucht Barth die Wahrheit der christlichen Religion als das streng dynamisch zu verstehende Ereignis ihrer 'Wahrwerdung' von außen zu

⁷ Ebd., S. 375, cf. S. 387; 371; 388 et passim.

entwickeln.⁸ Er beschreibt dieses kontinuierliche Geschehen, das die 'wahre Religion' konstituiert, als ein vierfaches "Verhältnis zwischen dem Namen Jesus Christus und der christlichen Religion".⁹ Entscheidend ist nun, daß Barth die christliche Religion zunächst abgesehen von diesem Geschehen ihrer 'Wahrwerdung' in Auge faßt und beschreibt, d.h. ihre Wirklichkeit von ihrer Wahrheit abstrahiert. Erst in einem zweiten Schritt wird die christliche Religion 'an sich' dann mit dem 'Namen Jesus Christus' in Beziehung gesetzt und zur 'wahren Religion' erklärt. Besonders ausgeprägt ist diese der 'wahren Religion' zugrunde liegende Diastase von christlicher Religion 'an sich' und ihrer Wahrheit in den Abschnitten zur 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion,¹⁰ auf die sich die Untersuchung in diesem Kapitel deshalb vorwiegend konzentrieren wird. Dieses Verfahren muß natürlich die Frage aufwerfen, was Barth eigentlich unter dieser von der Wahrheit der Offenbarung abstrahierten christlichen Religion 'als solcher' und 'an sich' versteht. Welche Größe verbirgt sich hinter dieser merkwürdigen Bezeichnung?

a) Barth versteht unter dem Christentum 'an sich' zunächst all jene Möglichkeiten und Fähigkeiten, zu denen diese Religion "aus ihrem eigenen Wesen und Sein"¹¹ imstande ist. Diese Bestimmung klingt auf den ersten Blick recht neutral. Sie enthält jedoch mehr als die fast tautologische Feststellung die Wirklichkeit der christlichen Religion folge eben ihren eigenen inneren Gesetzen. Durch eine Näherbestimmung wird diese Bemerkung eindeutig negativ geladen:

⁸ Ebd., S. 356.

⁹ Ebd., S. 379; vgl. S. 379-397.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 382-393; dieser Argumentationsgang ist jedoch keineswegs auf diese beiden Abschnitte beschränkt, sondern in etwas schwächerer Form auch in den Abschnitten zur 'Schöpfung' (S. 379-382) und 'Heiligung' (S. 393-397) der christlichen Religion sichtbar. Wie sich im weiteren Verlauf unserer Analyse zeigen wird (s. u., Kap. IX und X, S. 250ff.), finden sich in *KD17* jedoch ebenfalls gewisse Ansätze zu einem alternativen Lösungsmodell, die Barth primär in den beiden letztgenannten Passagen zur Sprache bringt.

¹¹ Ebd., S. 356.

jenes 'eigene Wesen und Sein' der christlichen Religion ist für Barth identisch mit den "Kräften der menschlichen Religion und also [!] des Menschen".¹² Die christliche Religion 'als solche' und 'an sich' ist demnach die Angelegenheit des christlichen Menschen. Beabsichtigt ist mit dieser Qualifikation offenbar mehr als der bloße Vermerk, der christliche Mensch sei das Subjekt seiner Religion. Die christliche Religion 'als solche' und 'an sich' ist für Barth ganz offenkundig bloß menschliche Religion, Religion in den Grenzen der Humanität. Er bestimmt jene Größe, die erst der 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' durch Gottes Offenbarung bedarf, um zur wahren Religion zu werden als "unser Christentum, sofern es eben unser Christentum, das von uns unternommene Menschenwerk ist, das mit dem Menschenwerk anderer Religionen auf einer Ebene sichtbar wird".¹³ Dieses negative Urteil darf dabei nicht etwa als eine Kritik an einem säkularisierten Christentum verstanden werden. Barth sieht die christliche Religion 'an sich' bereits im Neuen Testament, wenn er seinen Blick auf "die neutestamentliche Jüngergemeinde...abstrakt in ihrer menschlichen Existenz"¹⁴ richtet. Er gelangt auch hier zu dem Resultat, daß dort, wo "die Jünger in ihrer Menschlichkeit sichtbar werden", sei zugleich "ihre Religion als solche erkennbar, und zwar...als Unglaube".¹⁵ Das Christentum wird hier sichtlich nicht allein als eine menschliche, sondern als eine auf die Anthropologie reduzierte oder jedenfalls prinzipiell reduzierbare Kategorie aufgefaßt. Nach Barths Auskunft läßt sich weder "auf der Oberfläche, noch in der Tiefe gerade dieses Stücks Humanität [!] etwas aufweisen",¹⁶ was über diese anthropologische Begrenzung hinausführt.

¹² Ebd., S. 394.

¹³ Ebd., S. 359.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd., S. 361.

¹⁶ Ebd., S. 388.

Die christliche Religion 'an sich' ist das Produkt des in der Abstraktion von der göttlichen Offenbarung gedachten christlichen Menschen.

Mit dieser Anschauung bewegt Barth sich jedoch sichtlich in merkwürdig vertrauten Bahnen! Die Begrenzung der Religion auf die Anthropologie wurde ja im ersten Hauptteil dieser Studie als das entscheidende Merkmal des neuprotestantischen Religionsbegriffs erkannt (vgl. o., Kap. III, S. 58ff.), mit dem Barth im 'kritischen' Teil des *KD17* weithin operiert (vgl. o., Kap. VI, S. 163ff.). An Barths Übereinstimmung mit der liberalen Überzeugung, Religion sei eine im Rahmen der Anthropologie zu verhandelnde und auf diesen Bereich zu begrenzende Kategorie, hat sich offenkundig nichts grundlegend geändert. Neu ist lediglich die These, daß auch die wahre Religion 'als solche' von dieser allgemeinen Regel nicht ausgenommen ist, d.h. ebenfalls als ein bloß menschliches Unternehmen verstanden werden muß. Diese Beschränkung auf den Bereich der Anthropologie ist nun gewiß das ausschlaggebende, keineswegs aber das einzige Indiz dafür, daß sich hinter dieser Vorstellung der christlichen Religion 'an sich' und 'als solcher' in der Tat nichts anderes als der liberale Religionsbegriff verbirgt.

b) Wie wir sahen (vgl. o., Kap. III, S. 58ff.; Kap. VII, S. 206f.), ist das religiöse Selbstbewußtsein nach neuprotestantischem Verständnis der zentrale, wenn nicht gar exklusive Ausgangs- und Angelpunkt der Religion. Für Schleiermacher ist Religion geradezu synonym mit 'frommen Bewußtseinsakten', d.h. mit religiöser Erfahrung. Angesichts seiner scharfen Zurückweisung dieser 'Bewußtseinstheologie' (vgl. o., Kap. III, S. 60) ist es sicher recht bemerkenswert, daß Barth die von der Offenbarung abstrahierte christliche Religion 'an sich' ausgerechnet mit dem religiösen Selbstbewußtsein des christlichen Menschen identifiziert.¹⁷ Die christliche Religion abgesehen von der Offenbarung besteht nach seiner Auskunft in "dem christlichen Selbstbewußtsein, in welchem sich der

¹⁷ Vgl. ebd., S. 362-364.

christliche Mensch von dem nicht-christlichen unterschieden weiß".¹⁸ Selbst an der alttestamentlichen Gestalt Abrahams meint Barth bereits dessen "religiöses Selbstbewußtsein"¹⁹ – offenbar seine Religion 'an sich' – von Abrahams (wahrem) Glauben unterscheiden zu können. Dieses religiöse Selbstbewußtsein ist sichtlich völlig in der menschlichen Sphäre verhaftet und besitzt selbst keinerlei Bezug zur Offenbarung Gottes. Die christliche Religion 'als solche' unterliegt also grundsätzlich der gleichen Beschränkung auf die menschliche Subjektivität wie alle übrigen Religionen.²⁰ Ganz entsprechend charakterisiert Barth ihre Wahrwerdung durch Gottes Offenbarung als eine "Begrenzung des religiösen Selbstbewußtseins"²¹ und als die Nötigung des christlichen Menschen "über sein religiöses Selbstbewußtsein hinaus zu denken".²² Diese Identifikation der wahren Religion 'an sich' mit Bewußtseinsakten des religiösen Subjekts erhärtet den Verdacht, daß Barth hier noch immer mit dem liberalen Religionsverständnis argumentiert und operiert.

c) Als ein weiteres markantes Kennzeichen des liberalen Religionsbegriffs wurde in unserer Untersuchung schließlich das Anliegen erkannt, die Religion als ein notwendiges Element menschlichen Geisteslebens zu belegen, ihr eine 'eigene Provinz im Gemüte' (vgl. o., Kap. III, S. 62ff.) zu sichern. Ausdruck dieses Anliegens ist Schleiermachers Versuch einer Verankerung der Religion im Gefühl, ebenso wie die in der späteren neuprotestantischen Theologie entwickelte Theorie von einem 'religiösen Apriori' (vgl. o., Kap. III, S. 64).

¹⁸ Ebd., S. 362.

¹⁹ Ebd., S. 363.

²⁰ Vgl. ebd., S. 364.

²¹ Ebd., S. 363.

²² Ebd.

Die von der Offenbarung abstrahierte christliche Religion 'an sich' trägt unverkennbar auch diesen wesentlichen Charakterzug liberalen Religionsverständnisses. Das in der Isolierung von dem 'Namen Jesus Christus' ins Auge gefaßte Christentum ist nach Barths Auskunft lediglich eine "allgemein-menschliche religiöse Möglichkeit, die allerdings den sog. Christen ebenso zu eigen ist, wie allen anderen Menschen, die sich aber als solche auch ebensogut in irgendeiner nicht-christlichen, wie in der christlichen realisieren könnte".²³ Abgesehen von der Verbindung mit diesem 'Namen' seien auch die Christen nicht Gläubige der wahren Religion, sondern lediglich "Träger jener allgemein menschlichen religiösen Möglichkeit".²⁴ Die von der Wahrheit abstrahierte Wirklichkeit der christlichen Religion beruht also nach Barths Überzeugung, wie alle übrigen Religionen, auf einer konstitutiv zum menschlichen Selbstbewußtseins gehörenden Anlage, einem 'religiösen Apriori'. Somit bestätigt sich unser bisheriger Eindruck auch an diesem Punkt: Barths Konzeption der christlichen Religion 'an sich', d.h. des Christentums *remoto revelatione* trägt unverkennbar die klassischen Züge des Religionsbegriffs neuprotestantischer Theologie!

Auf dieser Grundlage des neuprotestantischen Verständnisses von Religion versucht Barth nun jene angekündigte radikale Wendung zu vollziehen, d.h. die 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' zur wahren Religion zur Sprache zu bringen. Die christliche Religion wird nach ihrer Nivellierung mit der bloß menschlichen Religion schlechthin durch einen "Akt der göttlichen Erwählung",²⁵ beziehungsweise einen "Akt göttlicher Rechtfertigung oder Sündenvergebung",²⁶ aus der *massa perditionis* herausgehoben und zur

²³ Ebd., S. 380.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., S. 382.

²⁶ Ebd., S. 387.

'wahren' Religion deklariert. Dieses Geschehen wird dabei, wie bereits erwähnt (s. o., S. 216) als ein Vorgang verstanden, das dieser Religion streng von außen widerfährt. Barth veranschaulicht dieses Ereignis mit einer höchst bezeichnenden Analogie: Zu einem gegebenen Zeitpunkt trifft das Sonnenlicht nur einen ganz bestimmten Teil der Erde, "obwohl hier wie dort auf Seiten der Erde nichts ist, was sie nun gerade für den Tag disponieren würde...So und nicht anders fällt das Licht der Gerechtigkeit und des Gerichtes Gottes auf die Welt menschlicher Religion, auf einen Teil dieser Welt, auf die christliche Religion, so daß nun eben diese Religion nicht in der Nacht, sondern am Tage, nicht verkehrte, sondern rechte, nicht falsche, sondern wahre Religion ist".²⁷

Barth versichert in diesem Zusammenhang noch einmal ausdrücklich, daß die christliche Religion, die mit diesem Akt ihrer Rechtfertigung durch die Offenbarung Gottes zur 'wahren' Religion erklärt wird "doch an sich betrachtet nicht weniger menschliche Religion und also [!] Unglaube ist wie alle anderen Religionen".²⁸ Ihre Rechtfertigung und Erwählung zur wahren Religion verdankt sie nicht einer ihr "immanente[n] Eignung",²⁹ sondern der ihr souverän gegenüberstehenden und sie "aus freiem Erbarmen und Wohlgefallen"³⁰ aus der Welt der bloß menschlichen Religion heraushebenden Offenbarung Gottes.

Es ist nicht zu übersehen, daß Barth den neuprotestantischen Religionsbegriff bei dieser Beschreibung der 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' zur 'wahren Religion' nicht etwa abschwächt oder modifiziert, sondern dessen Gültigkeit als den notwendigen Ausgangspunkt seiner Argumentationskette voraussetzt.

²⁷ Ebd., S. 388.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd., S. 383.

³⁰ Ebd., S. 382.

Dieser Versuch einer Wiederbelebung des Begriffs der 'wahren Religion' auf der Basis des neuprotestantischen Verständnisses von Religion ist nun allerdings mit einer ganzen Reihe von schwerwiegenden Problemen behaftet. Fragwürdig ist dabei nicht allein die innere Stimmigkeit dieser Konzeption selbst, sondern auch deren Brauchbarkeit für die weitere theologische Arbeit überhaupt. All diese Schwachstellen erwachsen unseres Erachtens unmittelbar aus der fundamentalen inhaltlichen Dissonanz zwischen dem traditionellen liberalen Religionsverständnis, mit dem Barth auch in diesem Kontext operiert und seiner eigentlichen Intention Offenbarung und Religion in ein positives Verhältnis zu setzen. Zur Klärung dieser Schwierigkeiten im Einzelnen wenden uns zunächst der Frage nach der inneren Konsistenz des Begriffs 'wahre Religion' zu, da hier der Konflikt am schärfsten zutage tritt.

Wie bereits erwähnt, bestimmt Barth jene Größe, die die christliche Religion zur 'wahren Religion' werden läßt, konkret als den "Namen Jesus Christus...als des Inbegriffs aller Offenbarungswirklichkeit".³¹ Die Verwendung dieser Formulierung ließe sicherlich vermuten, daß Barth die Konzeption der 'wahren Religion' in einem streng christologischen Bezugsrahmen zu entwickeln sucht.³² Bei näherem Zusehen ergibt sich nun allerdings der höchst merkwürdige Befund, daß Barth mit diesem Namen über weite Strecken in seiner Diskussion überhaupt keinen erkennbar christologischen Inhalt zu verbinden scheint. Dieser 'Name' besitzt eine eigentümlich abstrakte und formelhafte Qualität, die A. Race zu dem Kommentar veranlaßt dieser Begriff sei "void of practical content".³³ Auch J. Aagaard beklagt, es sei im Kontext des Barth'schen Gedankengangs "impossible

³¹ Ebd., S. 376.

³² In Kap. X wird deutlich werden, daß ein solcher christologisch fundierter Lösungsansatz zur Religionsproblematik in *KD17* tatsächlich als eine Unterströmung vorhanden ist.

³³ A. Race, *Christians and Religious Pluralism*, S. 32.

to make 'the name' comprehensible".³⁴ Der wohl schärfste Kritiker ist J. Baillie, der Barth vorwirft, er verwende diese Formel "without enlarging in the least degree on its concrete content or indicating what it stands for".³⁵ Der Leser des *KD17* werde "presented with a bare name and not at the same time told anything about the Person whose name it is".³⁶ Eine solche Reduktion muß jedoch letztlich die Konzeption der 'wahren Religion' selbst ernsthaft in Frage stellen: "If we speak only of God becoming man and do not at the same time speak of the kind of man he became, men will inevitably ask us why we believe that particularly this Name rather than some other should have been given for our salvation".³⁷

Der Grund für die inhaltliche Entleerung dieser christologischen Formel ist indes unschwer auszumachen. Wie unsere Analyse von Barths theologischer Religionskritik im vorangehenden ersten Hauptteil dieser Arbeit aufgezeigt hat (vgl. o., Kap. VI, S. 182f.), ist Barth durch die Verwendung des liberalen Religionsbegriffs zum Rückgriff auf sein frühes Offenbarungsverständnis genötigt, das besonders stark von dem Gedanken einer absoluten Jenseitigkeit Gottes geprägt ist (vgl. o., Kap. V, S. 103ff.). Es ist deutlich, daß der liberale Religionsbegriff es für Barth auch in diesem Kontext nahelegen muß, auf dieses frühe Offenbarungsverständnis zurückzugreifen. Dieser Systemzwang macht jedoch unmittelbar einleuchtend, weshalb der 'Name Jesus Christus' als der 'Inbegriff der göttlichen Offenbarungswirklichkeit' einen spezifischen Inhalt weithin vermissen läßt: Dieser 'Name' wird zum Inbegriff der Offenbarungswirklichkeit, die als von aller menschlichen Realität 'qualitativ unendlich unterschieden' gedacht ist. Nach Barths Auskunft darf der 'Name Jesus Christus'

³⁴ J. Aagaard, *Revelation and Religion*, S. 179.

³⁵ J. Baillie, *The Sense of the Presence of God*, S. 190.

³⁶ Ebd., S. 191.

³⁷ Ebd., S. 211; ähnlich J. Y.-R. Pan, *Cultural Presuppositions in the Religious Thought of Arnold J. Toynbee, Hendrik Kraemer and H. Richard Niebuhr*, S. 370.

nicht etwa zum (immanenten) Bestand der christlichen Religion 'als solcher' gerechnet werden, sondern er "ist es, der der Welt der Religionen gegenübersteht, wie die Sonne der Erde".³⁸ Über weite Strecken in Barths Darstellung wird dieser 'Name' deshalb völlig von seiner eigentlichen christologischen Bedeutung abstrahiert und statt dessen zu einer bloßen Chiffre für die schlechthin jenseitig gedachte Offenbarung.³⁹ Als das Synonym der Offenbarung des 'ganz anderen' Gottes ist dieser Name aber nicht zufällig, sondern ganz folgerichtig eine Größe ohne erkennbare Konturen.

Die zunächst merkwürdig erscheinende Beobachtung einer inhaltlichen Entleerung dieser eminent christologischen Formel ist bei genauerer Betrachtung also eine weitere indirekte Bestätigung dafür, daß Barth auch in diesem 'positiven' Teil seiner Abhandlung noch immer weithin vom neuprotestantischen Erbe abhängig ist und deshalb weiterhin mit dem gleichen dualistisch gefärbten Denkansatz wie in seiner theologischen Religionskritik operiert.

Unsere Analyse im ersten Hauptteil machte nun allerdings ebenfalls deutlich, daß die Relation von Offenbarung und Religion im Rahmen dieses dualistischen Modells nur als ein Mißverhältnis zur Sprache gebracht werden kann. Im Licht der als schlechthin transzendent gedachten Offenbarung wird Religion zum Inbegriff des bloß Menschlichen, d.h. der rein immanenten

³⁸ *RD17*, S. 390.

³⁹ Barth gebraucht den Namen Jesus Christus in dieser Funktion als Synonym der 'qualitativ unendlich unterschiedenen' Offenbarung Gottes verständlicherweise besonders häufig in der frühen Phase seiner *Kirchlichen Dogmatik*. Mit der allmählichen Abkehr vom frühen dualistisch geprägten Offenbarungsverständnis vollzieht sich auch ein entsprechender Wandel in der Bedeutung dieses 'Namens'. Barth betont in der späteren Phase seiner theologischen Entwicklung der 'Name Jesus Christus' dürfe nicht als bloße Formel verwendet werden, sondern sei von der Christologie her konkret auszufüllen (vgl., *RD IV*₁, S. 16ff.; *IV*₂, S. 118; *IV*₃, S. 265; ders., *Dogmatik im Grundriß*, 6. Aufl., Zürich, 1983, S. 77ff.). Dies wirft natürlich die Frage auf, ob der allmähliche Wandel in Barths Offenbarungsverständnis nicht seinerseits durch die zunehmende christologische Füllung dieser Formel entscheidende Anstöße erhalten hat. Die Identifikation des Namens Jesus Christus mit der Offenbarung Gottes mußte ja das extrem transzendente Offenbarungsverständnis in dem Maß obsolet werden lassen, als dieser Name wirklich christologisch gefüllt wurde. Zur Klärung dieser Frage bedürfte es indes einer gesonderten sorgfältigen Untersuchung.

Qualitäten und Fähigkeiten des Menschen; sie wird zum Gegenbegriff der Offenbarung Gottes (vgl. o., Kap. V, S. 112ff.) Konsequenter Ausdruck dieser Polarität ist die absolute Negation der (bloß menschlichen) Religion im Namen ihres Gegensatzes, der (transzendenten) Offenbarung Gottes, d.h. Barths Proklamation einer 'theologischen Kritik aller Religion'. Es wurde deutlich, daß dieser Entwurf aufgrund der kategorialen Differenz von Offenbarung und Religion ausschließlich dieses pauschale Verdammungsurteil über alle Religion schlechthin erlaubt, die Vorstellung von einer positiven Beziehung beider Größen dagegen bereits *per definitionem* ausschließt.

Mit der Vorstellung von einer 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' zur 'wahren Religion' versucht Barth jedoch genau diese Wende zu vollziehen, die von seinen eigenen Prämissen her kategorisch ausgeschlossen ist! Er möchte die christliche Religion 'an sich' (d.h. den liberalen Religionsbegriff) als eine positiv auf die Offenbarung Gottes bezogene Größe (d.h. als 'wahre Religion') einführen, obwohl dieser Religionsbegriff das frühe transzendente Offenbarungsverständnis als sein Korrelat erfordert und damit eigentlich nur die radikale Opposition zwischen Offenbarung und Religion zuläßt.

Dieser Versuch ist nach dem Gesagten sichtlich ein unmögliches und sich selbst widersprechendes Unternehmen. Es ist nicht zu verkennen, daß Barth durch die fortgesetzte Verwendung des neuprotestantischen Verständnisses von Religion in der Tat gezwungen ist jenes polare Rahmenmodell weiterhin zu verwenden. Das Christentum 'an sich' ist wie alle Religion im Licht der transzendenten Offenbarung Gottes bloß menschliche Religion. Es steht mit andern Religionen "auf derselben Höhe des Menschentums, die gerade seine tiefe Verlorenheit bedeutet".⁴⁰ Es ist wie alle menschliche Religion auf die Sphäre der Immanenz begrenzt und steht durch diese Beschränkung auf die Menschlichkeit und Endlichkeit bereits *per se* im Gegensatz zur göttlichen Offenbarung. Unter

⁴⁰ KD17, S. 359.

diesen Voraussetzungen ist es nicht nur völlig konsequent, sondern logisch zwingend, die christliche Religion in das vernichtende Urteil der transzendenten Offenbarung über alle (bloß immanente) Religion des Menschen mit einzuschließen. Barths Versicherung die theologische Kritik der Religion sei mit der gleichen Begründung und folglich in gleicher Schärfe und Absolutheit auf das Christentum, wie auf alle übrigen Religionen zu beziehen, ist daher in der Tat der allein mögliche und folgerichtige Standpunkt, wenn der zugrunde liegende polare Entwurf wirklich zu Ende gedacht wird.

Der Gedanke einer positiven Beziehung von Offenbarung und Religion, den Barth mit der Rede von einer 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' nichtlich zu entwickeln sucht, ist unter diesen Voraussetzungen dem Versuch einer Quadratur des Kreises vergleichbar. Die christliche Religion steht mit aller menschlichen Religion *per definitionem* im Gegensatz zur transzendenten Offenbarung Gottes und wird zugleich zur wahren Religion deklariert! Das Christentum ist 'nicht weniger menschliche Religion und also Unglaube' als alle anderen Religionen und offenbar zugleich als die wahre Religion von diesem pauschalen Urteil ausgenommen. Es steht auf der einen Seite mit allen übrigen Religionen auf jener 'Höhe des Menschentums', die *per se* seine Opposition zur transzendenten Offenbarung bedeutet und ist andererseits durch seine Aussonderung "aus der Menge der andern als die wahre Religion"⁴¹ dieser Polarität enthoben.

Es ist unmittelbar einsichtig, daß es sich bei dieser gleichzeitigen Affirmation sowohl der anthropologischen Begrenzung, als auch der Wahrheit der christlichen Religion nicht etwa lediglich um eine 'dialektische' Aussageform, sondern um einen handfesten logischen Widerspruch handelt. Die Beschränkung der Religion auf den Bereich der Immanenz, die Barth unbeschoren von der liberalen Tradition übernimmt, ist ja, wie im vorangehenden Kap. VII deutlich wurde

⁴¹ Ebd., S. 358.

(vgl. o., S. 206ff.), nichts anderes als die umfassende Verzichtserklärung auf den 'Erkenntnisgegenstand' der Religion überhaupt und damit zugleich auf ihren Wahrheitsanspruch. Barths positive Intention, Offenbarung und Religion in ein positives Verhältnis zu setzen läßt sich an dieser Stelle sicher nicht verkennen. Es ist jedoch ebenso deutlich, daß dieses Anliegen durch die Eigendynamik des zugrunde liegenden liberalen Religionsbegriffs und dem ihm negativ entsprechenden radikal transzendenten Offenbarungsbegriff prinzipiell undurchführbar ist. B. E. Benktson betont zu Recht, "daß für Barth die Religion...des endlichen, als Gegensatz des Unendlichen gedachten Menschen" nicht aufgehoben werden kann. "Die Unendlichkeit Gottes kann...die Endlichkeit des Menschen nicht aufheben, ohne sich selbst aufzuheben".⁴² Der Gedanke einer 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' zur 'wahren Religion' ist in der Tat der Versuch einer Quadratur des Kreises, der bereits im Ansatz zum Scheitern verurteilt ist.

Angesichts dieses fundamentalen inneren Widerspruchs an der Basis kann es natürlich nicht verwundern, daß es Barth trotz bester Bemühungen auch im Detail nicht gelingen kann diese Vorstellung einleuchtend zu entwickeln und sich im Zuge dieses Unternehmens zur Verwendung theologisch höchst bedenklicher Anschauungen gezwungen sieht. Die Frage nach dem konkreten Verlauf und den spezifischen Auswirkungen jenes Geschehens der 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' des Christentums 'an sich' zur 'wahren Religion' läßt diese Schwächen sofort zutage treten. Wie vollzieht sich der Akt der 'Wahrwerdung' der christlichen Religion 'als solcher' und wie manifestiert sich dieses Ereignis? Anders gefragt: Wie unterscheidet sich die *religio iustificanda*, d.h. die (bloß menschliche) christliche Religion 'an sich' von ihrem Gegensatz der *religio iustificata*, d.h. der christlichen Religion mit dem Prädikat 'wahre Religion'?

Die Antwort Barths kann nach dem Gesagten kaum überraschen. Die

⁴² B. E. Benktson, *Christus und die Religion*, S. 64, Anm. 42.

'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' wird nämlich sichtlich als die genaue Umkehrung der vorgängigen theologischen Religionskritik konstruiert. Dieser Akt soll offenbar die Negation der christlichen Religion durch die göttliche Offenbarung 'aufheben', d.h. rückgängig machen. Als die bloße Annullierung der Kritik der Religion durch die Offenbarung beruht dieses Geschehen jedoch sichtlich auf dem gleichen polaren Grundschema wie die theologische Religionskritik selbst und ist daher mit ähnlichen Schwierigkeiten behaftet.

Dies ist zunächst deshalb problematisch, weil dieser Denkansatz keine differenzierte Sicht der Religion erlaubt. Im Zuge unserer Analyse der theologischen Religionskritik im ersten Hauptteil dieser Studie wurde deutlich, daß sich diese Kritik aufgrund des als qualitativ gedachten Gegensatzes zwischen Offenbarung und Religion nur auf die Religion in ihrer Gesamtheit beziehen läßt (vgl. o., Kap. V, S. 115ff.; Kap. VI, S. 183f.). Das Verhältnis von absolut transzendenter Offenbarung und bloß menschlicher Religion läßt sich nur als ein negatives Pauschalurteil formulieren. Als die direkte Gegenbewegung zu dieser totalen Negation der Religion ist es deshalb ganz folgerichtig, daß Barth den Akt der 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' des Christentums 'an sich' zur 'wahren Religion' ebenfalls als ein umfassendes und nicht etwa als ein selektives Ereignis versteht. Die christliche Religion wird von der Offenbarung sichtlich in ihrer Gesamtheit "vor andern [Religionen] als die wahre angenommen und ausgezeichnet".⁴³ Das Christentum wird als ein homogenes Gebilde zunächst der Offenbarung entgegengesetzt, um dann im Akt seiner Erwählung und Rechtfertigung ebenfalls als diese Einheit aus der Negation zurückgeholt zu werden. Der Barthschüler T. F. Torrance beschreibt das Christentum ganz auf dieser Linie als die Religion "in which everything [!] in religion is justified by reference to

⁴³ KD17, S. 371; cf. S. 358.

Jesus Christ".⁴⁴ Als die bloße Aufhebung oder Umkehrung der vorausgehenden Religionskritik ist es in der Tat zwingend die 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' als ein derartiges Pauschalurteil zur Sprache zu bringen.

Der Ansicht W. Krötkes die Wahrwerdung der christlichen Religion 'an sich' werde von Barth nicht als ein pauschales, sondern als ein selektives Geschehen verstanden ist daher zu widersprechen. Nach Krötkes Interpretation seien für Barth die "Werke des von Gott geschaffenen Menschen als solche nicht ungeeignet zur wahren Religion gemacht zu werden. Im Lichte Christi zeigt sich aber, daß durchaus nicht alle Werke der Religion und nicht alle in gleicher Weise in dieses Werden kommen können".⁴⁵ Eine solche Ansicht mag vielleicht den eigentlichen theologischen Prämissen Barths besser entsprechen, wie im folgenden Kap. IX (s. u., S. 270ff.) in der Tat zu zeigen sein wird. Diese Interpretation verkennt jedoch, daß Barth selbst zu einer solchen differenzierenden Sicht der Religion in *KD17* noch nicht ausdrücklich vorstößt,⁴⁶ sondern durch die Verwendung des polaren Grundschemas sowohl zu einer totalen Verwerfung der christlichen Religion, als auch zu ihrer ebenso umfassenden Affirmation gezwungen ist.

Die bedenklichen Auswirkungen dieser Konstruktion sind leicht zu entdecken. Selbst ein flüchtiger Blick auf die Kirchengeschichte dürfte sicherlich genügen, um zu zeigen, daß sich die These, das Christentum sei in all seinen Gestalten und Ausdrucksformen von Gott zur wahren Religion 'erwählt' und 'gerechtfertigt', wohl kaum ernsthaft vertreten läßt!

Höchst fragwürdig ist dieses Verständnis der 'wahren Religion' nun indes

⁴⁴ T. F. Torrance, *God and Rationality*, London, 1971, S. 70.

⁴⁵ W. Krötke, *Der Mensch und die Religion nach Karl Barth*, S. 32.

⁴⁶ Ansätze zu einer solchen differenzierenden Sicht der Religion ließen sich allenfalls im Bereich seiner Religionskritik ausmachen (vgl. die kritische Analyse spezifischer Entwicklungen in der Geschichte der Kirche in *KD17*, S. 365-369). Diese Ansätze können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß Barth auch in diesem positiven Teil noch vornehmlich mit jenem polaren Grundmodell operiert, das einen solchen Zugang eigentlich nicht erlaubt.

nicht allein aufgrund der zahlreichen Mängel und Unvollkommenheiten dieser Religion, sondern vor allem aufgrund der pauschalen Bestimmung des Christentums als Sünde, zu der Barth selbst durch sein polares Denkschema genötigt ist. Zur Erklärung dieser These ist wiederum auf die Ergebnisse unserer Analyse im ersten Hauptteil zu verweisen (vgl. o., Kap. V, S. 116ff.). Im Zuge dieser Untersuchung wurde deutlich, daß Barth durch die Verwendung des liberalen Religionsverständnisses gezwungen ist auf sein frühes Offenbarungsverständnis zurückzugreifen, das durch die Vorstellung einer absoluten Transzendenz Gottes ausgezeichnet ist. Die als rein immanent gedachte Religion des Menschen wird, wie wir sahen, im Licht dieser absolut jenseitigen Offenbarung *per se* zum Inbegriff des Gegensatzes der Offenbarung und läßt sich deshalb in theologischer Terminologie nur mit den Begriffen des 'Unglaubens' und der 'Sünde' zur Sprache bringen.

Wie sich bereits in unserer Analyse in Kap. VI zeigte (vgl. o., S. 158ff.), ist die Einbeziehung des Christentums in diese theologische Kritik aller Religion auf der Basis des Barth'schen Ansatzes durchaus schlüssig, ja letztlich unumgänglich. Das Christentum läßt sich von diesem Urteil keineswegs ausklammern, will man nicht etwa leugnen, hier handle es sich um eine spezifische Gestalt menschlicher Religion. Barth ist deshalb, wie bereits zu Beginn dieses Kapitels angedeutet (s. o., S. 214f.), zu dem Zugeständnis genötigt, "daß auch die christliche Religion unter die Regel 'Religion ist Unglaube' falle".⁴⁷ Sie weist als ein menschliches Unternehmen nach seiner Auskunft eine "in ihrer Gestalt, aber auch in ihrer menschlichen [!] Wurzel sündige Geschichte" auf, "nicht weniger, als dies von der Geschichte des Buddhismus oder des Islam zu sagen ist".⁴⁸ Es ist im Rahmen dieses Grundschemas ebenfalls ganz folgerichtig, wenn Barth das harte

⁴⁷ KD17, S. 370, cf. S. 357f.; 361.

⁴⁸ Ebd., S. 387; man beachte den besonders engen Zusammenhang, den Barth hier zwischen Menschlichkeit und Sünde herstellt.

Urteil fällt: "Die Summe der Beschaffenheiten auch der christlichen Religion besteht darin, daß auch sie Götzendienst und Werkgerechtigkeit, Unglaube und also Sünde ist".⁴⁹ Eine andere Auskunft läßt sich im Kontext des skizzierten polaren Denkansatzes in der Tat nicht geben!

Der Akt der Erwählung und Rechtfertigung soll das Unmögliche nun aber offensichtlich dennoch möglich machen. Dies bedeutet jedoch: die in ihrer Gesamtheit als Sünde qualifizierte christliche Religion wird ebenfalls in ihrer Gesamtheit zur allein wahren Religion deklariert! Einer solchen Behauptung ist sicher nur schwer ein verständlicher Sinn abzugewinnen.

Der von Barth postulierte "Akt göttlicher Rechtfertigung oder Sündenvergebung"⁵⁰ kann wohlgemerkt nicht etwa so verstanden werden, als werde der religiöse Mensch von seiner Religion gerechtfertigt und also trotz seiner Sünde von Gott angenommen. Einige Aussagen Barths scheinen zwar in Richtung einer solchen Interpretation zu weisen. So beschreibt er jenes Ereignis der 'Sündenvergebung' der christlichen Religion etwa als ein Geschehen, in dem "ihre verschiedenen Beschaffenheiten...nicht angesehen, nicht in Rechnung gebracht, sondern bedeckt werden".⁵¹ Im Hinblick auf die traditionelle Rechtfertigungslehre wäre dieser Gedanke zumindest seiner Struktur nach durchaus nachvollziehbar.

Bei Barths Vorstellung einer Rechtfertigung der christlichen Religion 'an sich' zur 'wahren Religion' handelt es sich der logischen Grundstruktur nach jedoch keineswegs um die bekannte reformatorische Lehre von der *iustificatio peccatorum*, sondern vielmehr um eine *iustificatio peccata*! Der Sünder wird hier nicht etwa von seiner Sünde getrennt und freigesprochen, sondern seine Sünde

⁴⁹ Ebd., S. 389.

⁵⁰ Ebd., S. 387.

⁵¹ Ebd., S. 389.

wird zur 'wahren Religion' erklärt und damit geradezu sanktioniert.

Diesen sichtlich absurden Gedankengang kann Barth in dieser abstrakten Form natürlich nicht ernsthaft vertreten wollen. Er bildet jedoch das logische Grundgerüst, auf dem seine Vorstellung von einer 'Erwählung', beziehungsweise 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' zur 'wahren Religion' tatsächlich basiert. Es kann deshalb nicht verwundern, daß Barth im Zuge der Beschreibung dieses Geschehens diesem Gedanken einer *iustificatio peccata* praktisch gefährlich nahe kommt. So erklärt er etwa, dieses Ereignis sei so zu denken, "daß wir selbst mitsamt (!) unserem Widerspruch gegen die Gnade unsererseits unter dem noch viel mächtigeren Widerspruch der Gnade selbst stehen".⁵² Auf der gleichen Linie definiert Barth die 'wahre Religion' wenig später als "eine Erkenntnis und Verehrung Gottes und ein ihr entsprechendes Handeln des Menschen, von denen nicht nur (!) zu sagen ist, daß sie verkehrt,...sondern von denen zu sagen ist: daß sie (in aller Verkehrtheit (!)) tatsächlich zu ihrem Ziel kommen, daß hier (trotz der Lüge und des Unrechts, die auch hier geschehen, trotz der Untauglichkeit der auch hier angewandten Mittel (!)) wirklich Gott erkannt und verehrt wird".⁵³ Solche Aussagen dürften ganz abgesehen von ihrer inneren Widersprüchlichkeit ebenfalls verdeutlichen, wie weit Barth sich hier vom biblischen Verständnis von Rechtfertigung entfernt hat. Nach biblischer Anschauung, der Barth doch angeblich folgen möchte (vgl. o., Kap. VI, S. 135), ist die Rechtfertigung des Sünders nämlich durchweg mit der Verurteilung und nicht etwa mit der göttlichen Sanktionierung seiner Sünde gekoppelt.

Zur Verteidigung Barths ließe sich an dieser Stelle vielleicht der Einwand vorbringen, daß die Qualifikation der Religion als Sünde sich überhaupt nicht auf ein spezifisches religiöses Verhalten beziehen läßt und also der Akt der

⁵² Ebd., S. 370.

⁵³ Ebd., S. 377.

Rechtfertigung als die Annullierung dieses Urteils ebenfalls kein bestimmtes Verhalten sanktioniert. Dieser Einwand hat wohl eine gewisse Berechtigung. Wie unsere Analyse im ersten Hauptteil zutage gefördert hat (vgl. o., Kap. V, S. 116f.) ist Barths theologische Religionskritik im Grunde gar nicht gegen spezifische religiöse Verhaltensmuster gerichtet. Sie ist vielmehr die universale Negation der als rein immanent gedachten Religion im Licht einer absolut jenseitigen Offenbarung. Es ist unmittelbar einsichtig, daß die als bloße Umkehrung dieser ursprünglichen Negation konstruierte 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' ebenfalls nicht als eine Aussage über die spezifische Gestalt dieser Religion zu begreifen ist. Die 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion zur 'wahren Religion' ist, ebenso wie ihre Verurteilung als Sünde, offenbar ein Ereignis jenseits der phänomenologischen Ebene.

Dieser Versuch einer Verteidigung Barths wirft jedoch, trotz der grundsätzlichen Berechtigung des Einwands selbst, mehr Probleme auf, als er zu lösen imstande ist. Es ist zunächst einmal unklar, wie ein 'Geschehen' überhaupt zu denken ist, das sich prinzipiell völlig jenseits aller immanenten Wirklichkeit ereignet. Was ist unter Sünde konkret zu verstehen, wenn dieser Begriff 'gleich-gültig' auf alle Erscheinungsformen der Religion zu beziehen ist? Wie ist auf der anderen Seite jener Akt der 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' zur 'wahren Religion' zu begreifen, wenn dieser 'Akt' sich in keiner Weise sichtbar manifestiert?

Noch problematischer ist indes, daß die konkrete Gestalt der christlichen Religion durch diese Konstruktion Barths sichtlich alle theologische Bedeutung verliert. Als ein Ereignis jenseits der phänomenologischen Ebene ist die 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion natürlich in keiner Weise an der sichtbaren Wirklichkeit dieser Religion ablesbar und ausweisbar. Im Zuge dieses Gedankengangs ist Barth daher zu der These gezwungen, die

christliche Religion weise in Hinsicht auf ihre Gestalt keine theologisch bedeutsamen Unterschiede zu den übrigen Religionen auf. Nach seiner Auskunft liegt der "Grund, der die christliche Religion zur rechten und wahren Religion macht...nicht in den Tatsachen, die sie selbst oder ihre Angehörigen aufzuweisen vermöchten".⁵⁴ Alle religionsvergleichenden Bemühungen sind mit dieser Erklärung natürlich *a priori* in die theologische Bedeutungslosigkeit verbannt.

Doch selbst als 'erwählte' und 'gerechtfertigte' Religion hebt sich das Christentum nicht entscheidend von der übrigen Religionsgeschichte ab. Gemessen an der "Erlöstheit der Erlösten" ist die Qualifikation des Christentum als 'wahre Religion' "doch letztlich nur als eine willkürliche, durch die Tatsachen jedenfalls nicht bestätigte Behauptung"⁵⁵ zu empfinden, wie Barth eigens vermerkt. Zur Unterstreichung dieser These bemüht er sich in einem religionsvergleichenden Exkurs sogar um den Nachweis, das Christentum sei phänomenologisch betrachtet keineswegs einzigartig.⁵⁶ Der Versuch das Christentum im Rahmen dieses Ansatzes als die 'wahre Religion' auszuweisen zwingt Barth also paradoxerweise dazu, dessen konkrete Gestalt so weit wie möglich mit der übrigen Religionsgeschichte zu nivellieren und theologisch zu entwerten. "If one looks at this 'true religion' one surprisingly finds no external differences from the false religions",⁵⁷ wie P. F. Knitter vielleicht etwas zu pointiert,⁵⁸ jedoch grundsätzlich durchaus zutreffend formuliert.

⁵⁴ Ebd., S. 388.

⁵⁵ Ebd., S. 387.

⁵⁶ Vgl., ebd., S. 372-377.

⁵⁷ P. F. Knitter, *Towards a Protestant Theology of Religions*, S. 29.

⁵⁸ Am Ende des erwähnten religionsgeschichtlichen Vergleichs spricht Barth nämlich einschränkend von "nicht unbeachtlichen Unterschiede zwischen der christlichen und aller nichtchristlichen Gnadenreligion" (KD17, S. 377). Dieses Zugeständnis ist deutlich eine Abmilderung des skizzierten Grundschemas. Es ist zugleich Hinweis auf eine radikale Alternative in Barths Denkansatz, die auch an anderen Stellen in KD17 zutage tritt, wie in den folgenden Kapiteln dieser Studie zu zeigen sein wird.

Die Tendenz zu einer phänomenologischen Einebnung läßt sich in *KD17* nun indes nicht allein zwischen dem Christentum als der wahren Religion und den übrigen Religionen beobachten. Der gleiche verblüffende Befund ergibt sich innerhalb des Christentums selbst. Auch die als Sünde qualifizierte christliche Religion 'an sich' ist mit dem 'erwählten' und 'gerechtfertigten' Christentum rein morphologisch gesehen sichtlich völlig deckungsgleich, denn die Verurteilung der christlichen Religion als Sünde und ihre 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' zur 'wahren Religion' müssen nach dem Gesagten ja ohne Zweifel im strikten Sinn als gleichzeitig aufgefaßt werden. Beide Bestimmungen beziehen sich auf das Christentum in all seinen Ausdrucksformen und sind nicht etwa auf jeweils spezifische Bereiche dieser Religion begrenzt. Diese phänomenologische Identität zwischen christlicher Religion 'an sich' und 'wahrer Religion' bedeutet jedoch letztlich, daß "nothing of religion is really affected by this justification".⁵⁹ K. Nürnberger, der das Hauptgewicht seiner Kritik an Barth auf diesen Punkt konzentriert, gelangt ebenfalls zu dem Ergebnis, daß die doppelte Bestimmung der christlichen Religion als Sünde und als 'wahre Religion' deren "Aktinhalt...neutralisiert".⁶⁰ Das Prädikat 'wahr' ist damit im Grunde jedoch nichts weiter als ein bloßes Etikett, das der christlichen Religion umgehängt wird, ohne wirklich Auskunft über deren sichtbare Gestalt zu geben. Das Christentum ist "the true religion because we can place the word 'Christian' in front of it",⁶¹ wie P. F. Knitter mit spitzer Feder bemerkt.

⁵⁹ P. F. Knitter, *No Other Name?*, S. 86.

⁶⁰ K. Nürnberger, *Glaube und Religion bei Karl Barth*, S. 29, cf. S. 65f.; 70ff.; 112 et passim. Im Blick auf Barths Ausführungen zur 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' zur 'wahren Religion' ist Nürnbergers Kritik durchaus stichhaltig. Nürnberger übersieht indes, daß Barth sich an mehreren Stellen seiner Abhandlung um einen alternativen Lösungsansatz bemüht, wie in den folgenden Kapiteln IX und X dieser Arbeit zu belegen sein wird. Nürnbergers Versuch alle Aussagen in *KD17* von einem einheitlichen Denkschema her zu interpretieren übersieht diesen unterschwellig vorhandenen zweiten Lösungsansatz und wird Barth daher nicht hinreichend gerecht. So muß Nürnberger etwa gewisse Äußerungen Barths zur 'Schöpfung' und 'Heiligung' der christlichen Religion gravierenden Umdeutungen unterziehen (vgl. op. cit., S. 103ff.), die wenig überzeugen können.

⁶¹ P. F. Knitter, *Towards a Protestant Theology of Religions*, S. 30; cf. ders., *No Other Name?*, S. 86.

Diese höchst sonderbare Anschauung, die Gestalt der 'wahren Religion' sei irrelevant, ist indes nicht allein auf die gleichzeitige Qualifikation des Christentums als Sünde und als 'wahre Religion' zurückzuführen, sondern ist bei genauem Zusehen bereits in Barths Konzeption der 'wahren Religion' selbst angelegt. Wie im vorangehenden Kap. VII deutlich wurde (s. o., S. 204ff.), ist Wahrheit nach neuzeitlicher Auffassung konstituiert durch eine *adaequatio* zwischen erkennendem Subjekt und Erkenntnisgegenstand. Es zeigte sich ebenfalls, daß Religion nach neuprotestantischem Verständnis durch ihre Beschränkung auf die subjektive Sphäre zu einer solche Adaption an ein Erkenntnisobjekt grundsätzlich untauglich ist. Der aus der liberalen Tradition übernommene Religionsbegriff ist mit anderen Worten *per definitionem* ein völlig statisches Element in der Relation, die Barth zwischen Offenbarung und Religion erneut herzustellen sucht. Barth ist deshalb genötigt die geforderte *adaequatio* von menschlichem *intellectus* und göttlicher *res* nicht wie traditionell üblich durch eine 'Anpassung' der Objektseite an die Subjektseite, sondern genau umgekehrt durch eine Adaption der Objektseite an die Subjektseite zu erreichen.

Dieser Versuch einer theologischen Lösung der Wahrheitsfrage hat eine besonders prominente Stellung in der Theologie des frühen Barth und wird von ihm vor allem in seiner Anselmstudie⁶² entwickelt. Barth erklärt hier, theologische Erkenntnisbemühung sei schlechthin davon abhängig, "daß Gott selbst als Gegenstand dieses Denkens auf dem Plan ist, sich selber dem Denker 'zeigt' und damit ein 'rechtes' Denken qualifiziert zu einem *intelligere esse in re*".⁶³ Alles subjektive Erkennen Gottes sei "an sich eine leere Form...die der Füllung von oben, von der Wahrheit selbst her, je und je bedürftig sein wird".⁶⁴

⁶² K. Barth, *Fides quaerens intellectum*.

⁶³ Ebd., S. 35.

⁶⁴ Ebd., S. 85.

Das gleiche erkenntnistheoretische Grundmodell formuliert Barth in *KD17* mit den Worten: "es ist Erwählung, wenn die Theologie keine gegenstandslose Wissenschaft ist".⁶⁵ Die für die Wahrheit konstitutive *adaequatio* von *intellectus* und *res* beruht hier sichtlich auf der Vorstellung einer absoluten Freiheit auf der Objektseite, ohne eine ihr notwendig korrespondierende Veränderung auf der Subjektseite dieser Beziehung.⁶⁶ Menschliche Religion wird nach dieser Auffassung zur 'wahren Religion', d.h. zur Religion, die der Offenbarung Gottes entspricht, indem ihr die Offenbarung *ubi et quando visum est Deo* als 'Gegenstand' wirklich präsent ist. Sie wird von der Offenbarung ohne erkennbaren Bezug zu ihrer konkreten Gestalt zur 'wahren Religion' 'erwählt' und 'gerechtfertigt'. Dieser Ansatz läuft jedoch letztlich auf das Postulat hinaus, die Offenbarung könne einer beliebigen Gestalt menschlicher Religion als deren Erkenntnisgegenstand entsprechen und sie damit zur 'wahren Religion' machen.

Diese Schlußfolgerung, die Präsenz der Offenbarung sei an der 'wahren Religion' nicht phänomenologisch ausweisbar, wird von Barth gewiß nicht mit Absicht angesteuert, denn zu Beginn des *KD17* hatte er die Offenbarung ja ausdrücklich "als eine...Bestimmung der menschlichen Existenz"⁶⁷ bezeichnet. Es ist indes deutlich, daß er durch die Beibehaltung des liberalen Religionsbegriffs und des ihm korrespondierenden dualistischen Grundansatzes ungewollt in einen Zugzwang gerät, der ihn dazu nötigt, die christliche Religion sowohl *in toto* als Sünde als auch als die allein 'wahre Religion' zu qualifizieren und so die

⁶⁵ *KD17*, S. 383.

⁶⁶ Lediglich am Rande sei hier vermerkt, daß diese Position, zumindest ihrer formalen Struktur nach, frappante Parallelen zur katholischen Transsubstantiationslehre aufweist.

⁶⁷ *KD17*, S. 305. Barth greift diesen Gedanken gegen Ende seiner Darstellung in *KD17* noch einmal ansatzweise auf, wie in Kap. X (vgl. u., S. 286ff.) im Einzelnen zu verfolgen sein wird. Im Gegensatz zu dem in diesem Kapitel skizzierten Denkschema scheint Barth dort die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Manifestation der Offenbarung auf der empirischen Ebene ernsthaft ins Auge zu fassen (vgl. *KD17*, S. 393ff.). Aus diesem Grund besitzt P. F. Knitters Charakterisierung von "Barth's view of revelation as assuming religion without working any real empirical change in it" (*No Other Name?*, S. 95) nur eine begrenzte Berechtigung. Als Gesamturteil ist diese Einschätzung unzureichend, da sie einen wichtigen Nebenstrang in Barths Entwurf außer Acht läßt.

theologische Relevanz der Weltgestalt der 'wahren Religion' preiszugeben.

Diese unvermeidliche Schlußfolgerung einer Beliebigkeit der spezifischen Gestalt der 'wahren Religion' ist jedoch, ebenso wie die paradoxe Vorstellung von einer Rechtfertigung der Sünde, ein weiteres Indiz dafür, daß Barths Versuch die Konzeption der 'wahren Religion' durch eine bloße Umkehrung seiner theologischen Religionskritik zu entwickeln mit einem fundamentalen inneren Widerspruch behaftet ist. Sie bestätigt unseren Eindruck, daß die Bestimmung der 'wahren Religion' als Produkt einer 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' auf einer Kombination unvereinbarer religionsphilosophischer Prämissen beruht und daß sich mit dieser Konzeption deshalb letztlich kein kohärenter Inhalt verbinden läßt.

Dieser Lösungsansatz ist nun indes nicht nur aus den skizzierten inneren Gründen unhaltbar, sondern zusätzlich mit einer Reihe von Auswirkungen verbunden, gegen die schwerwiegende theologische Bedenken angemeldet werden müssen. Theologisch äußerst bedenklich ist dieser Ansatz zunächst in Hinsicht auf sein implizites Urteil über die nichtchristlichen Religionen. Die 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' zu 'wahren Religion' ist nämlich offenkundig ein exklusiver Vorzug dieses spezifischen Sektors menschlicher Religiosität. "The justification applies only to a religion not to the religions".⁶⁸ Nach Barths Auskunft wird "die christliche Religion der Welt der Religionen und dem über sie gesprochenen Urteil und Gericht entrissen wie ein Brand dem Feuer".⁶⁹ Mit diesem Ereignis wird jedoch zugleich das Schicksal der übrigen Religionen *en passant* besiegelt: Die Errettung der christlichen Religion muß negativ gewendet bedeuten, daß dabei "zugleich die nichtchristlichen

⁶⁸ P. F. Knitter, *Towards a Protestant Theology of Religions*, S. 29.

⁶⁹ Ebd., S. 392.

Religionen in Rauch aufgehen",⁷⁰ wie P. Beyerhaus Barths Metapher etwas sarkastisch ergänzt! Die Negation umfaßt alle menschliche Religion mit Einschluß der christlichen, die anschließende Aufhebung dieser Negation wird dagegen als ein scharf begrenzter Akt verstanden. Lediglich die christliche Religion wird durch den Akt ihrer 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' aus der ursprünglichen Negation zurückgeholt, während die übrigen Religionen in diesem Schema weithin unausgesprochen,⁷¹ aber unverkennbar in der Ferne des 'unendlichen qualitativen Unterschieds' zur Offenbarung verbleiben.

Im Rahmen seines dualistischen Grundmodells kann es Barth nun allerdings nicht gelingen diese exklusive Rettung der christlichen Religion aus der *massa perditionis* rational einsichtig zu machen und zu begründen. Die Konstruktion der 'wahren Religion' als die genaue Umkehrung der vorausgehenden Negation aller Religion (vgl. o., S. 228ff.) ließe ja eigentlich erwarten, daß die menschliche Religion nun wie zuvor in ihrer Gesamtheit zur wahren Religion 'erwählt' und 'gerechtfertigt' wird. Es ist im Rahmen dieses formal parallelen Schemas nicht recht einzusehen, weshalb sich dieser Umschlag nicht ebenfalls auf die menschliche Religion *in toto* bezieht, sondern auf das Christentum beschränkt bleibt. Der Einschluß aller Religionen in den Akt der 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' wäre von Barths Prämissen her geurteilt sicher naheliegender und zumindest rein logisch gesehen weitaus begreiflicher.

Bei der Lektüre von Barths Darstellung der 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' zur 'wahren Religion' läßt sich daher der Eindruck kaum vermeiden, hier handle es sich letztlich um einen Akt göttlicher

⁷⁰ P. Beyerhaus, *Zur Theologie der Religionen im Protestantismus*, S. 88.

⁷¹ Es ist gewiß nicht zu verkennen, daß Barth mit dieser negativen Schlußfolgerung seines Ansatzes eigentlich recht zurückhaltend ist. Nur an wenigen Stellen kommt diese Verwerfung der nicht-christlichen Religionen explizit zur Sprache (vgl., *KD17*, S. 376). Barth richtet seine Aufmerksamkeit weit stärker auf den positiven Aspekt der Rettung des Christentums aus dieser allgemeinen Negation. Diese Zurückhaltung im Ausziehen der einmal angesetzten Linie dürfte auf ein unterschwelliges Unbehagen Barths an dieser wenig überzeugenden Konsequenz seines dualistischen Modells hindeuten.

Willkür.⁷² So betont Barth etwa ausdrücklich die christliche Religion sei "darum die wahre Religion, weil es dem Gott, der in dieser Sache allein Richter sein kann, gefallen hat, nun gerade sie als die wahre Religion zu bejahen".⁷³

Barth ist sich des Vorwurfs durchaus bewußt, seine Argumentation laufe auf die Behauptung eines willkürlichen Handelns Gottes hinaus. Zur Abwehr dieses Einwands kann er im Rahmen seines eigenen Modells nun natürlich weder zur Begründung noch zur Veranschaulichung des göttlichen Handelns auf die sichtbare Gestalt des Christentums verweisen. Diesen Weg hat er sich durch die zuvor behauptete Nivellierung von Christentum und nichtchristlichen Religionen selbst abgeschnitten. Er muß deshalb, wie bereits erwähnt (s. o., S. 235) zugestehen, daß die Auszeichnung des Christentums als die allein 'wahre Religion' religionswissenschaftlich gesehen in der Tat als 'eine willkürliche, durch die Tatsachen jedenfalls nicht bestätigte Behauptung' empfunden werden müsse. Zur Entkräftung dieses Vorwurfs möchte Barth "zunächst... ganz und gar hinwegsehen von dem Feld der Tatsachen".⁷⁴ Seine lapidare Auskunft, jener Akt der 'Rechtfertigung' des Christentums zur 'wahren Religion' erscheine in dieser neuen Perspektive "nicht als eine Laune und Willkür", sondern sei "—obwohl wir in seine Motive keine Einsicht haben [!]- ein gerechtes Urteil",⁷⁵ ist sicher ein höchstes dürftiges Argument, das selbst wohlmeinende Kritiker kaum überzeugen dürfte.

Auch die weitere Erklärung Barths, die Rechtfertigung und Erwählung der christlichen Religion sei in der "Gottestatsache des Namens Jesus Christus"⁷⁶

⁷² Cf. G. Müller, *Religion zwischen Metaphysik und Prophetie*, S. 206.

⁷³ *KDI* 7, S. 384.

⁷⁴ *Ebd.*, S. 387/388.

⁷⁵ *Ebd.*, S. 388.

⁷⁶ *Ebd.*, S. 391.

begründet und deshalb kein göttlicher Willkürakt, erweist sich bei näherem Zusehen als ebenso unbefriedigend. Dieser Verteidigungsversuch beruht nämlich offenkundig auf einem Zirkelschluß. Der 'Name Jesus Christus' darf ja gerade nicht etwa zum "Besitz"⁷⁷ der christlichen Religion gerechnet werden, wie Barth selbst betont. Er kann daher als das Kriterium für die göttliche Wahl gerade dieser Religion sichtlich nicht in Frage kommen! Es kann Barth also auch mit seinem Verweis auf den 'Namen Jesus Christus' nicht gelingen den Vorwurf zu entkräften, die 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' zur 'wahren Religion' sei ein göttlicher Willkürakt. Diese 'Erklärung' liefert diesem Vorwurf geradezu neuen Zündstoff.

Es ist unmittelbar einsichtig, daß eine solche Position nicht zuletzt jeglichen Dialog mit den nichtchristlichen Religionen bereits im Keim ersticken muß. Die Feststellung, das Christentum sei von Gott zur allein 'wahren Religion' 'erwählt' und 'gerechtfertigt', dürfte im Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen wohl zu Recht als eine anmaßende Behauptung aufgefaßt werden, die diesem Gespräch zugleich seine Existenzgrundlage entzieht. Ein ernsthafter Dialog ist dabei wohlgemerkt nicht primär durch den Wahrheitsanspruch der christlichen Religion verhindert, sondern dadurch, daß den übrigen Religionen jeglicher Wahrheitsanspruch abgesprochen wird, ohne dieses Urteil rational zu begründen oder phänomenologisch auszuweisen. G. Müller wirft Barth deshalb vor, sein Ansatz mache "letztlich den Christen völlig unfähig zu jeder wahrhaften Kommunikation mit Nicht-Christen".⁷⁸ Selbst der Barth inhaltlich nahestehende H. Kraemer verweigert dem Meister hier die Gefolgschaft, wenn er beklagt Barths Entwurf habe "the unintentional effect of blocking the entrance into the reality

⁷⁷ Ebd., S. 384.

⁷⁸ G. Müller, *Religion zwischen Metaphysik und Prophetie*, S. 211; cf. J. Aagaard, *Revelation and Religion*, S. 179.

of the living religions...it establishes no contact and no real encounters".⁷⁹

Eine echte Begegnung ist in der Tat ausgeschlossen, wo das Christentum *ab initio* im radikalen Gegensatz zu allen übrigen Religionen pauschal zur wahren Religion deklariert wird. Da dieser Anspruch sich in keiner Weise an der konkreten Gestalt dieser Religion belegen und verifizieren läßt, muß der christliche Glaube in den Augen des Dialogpartners zwangsläufig "zu einer uneinsichtigen, offenbarungspositivistischen Behauptung"⁸⁰ werden, wie P. Beyerhaus zu Recht beklagt. Die Behauptung eine phänomenologisch identische religiöse Erscheinungsform sei im Christentum 'wahre Religion', in einer anderen Religion jedoch 'unwahr' wird einem nicht-christlichen Gesprächspartner sicher kaum überzeugend erklärt werden können. Eine solche Aussage ist schlicht unglaublich. Die bereits erwähnte religionsvergleichende Übung Barths in *KD17*⁸¹ ist –völlig unbeabsichtigt– der wohl beste Beweis für die Unmöglichkeit dieses Arguments! Ein ernsthaftes Gespräch ist auf dieser Grundlage sichtlich ausgeschlossen.

Missionstheologisch gesehen muß Barths Vorstellung von der 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' zur 'wahren Religion' also auf einen absoluten Konfrontationskurs im interreligiösen Dialog hinauslaufen. Dieser Ansatz hat wohl unverkennbar den Vorzug der Unverwundbarkeit. Diese Absicherung ist indes gleichzeitig die Schwachstelle des gesamten Programms, indem sie nämlich von außen als uneinsichtige Behauptung erscheinen muß. Die missionstheologische Wirkung von Barths Versuch die 'wahre Religion' als die allein in Gottes unergründlichem Ratschluß begründete exklusive 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' zur Sprache zu bringen

⁷⁹ H. Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, S. 193.

⁸⁰ P. Beyerhaus, *Zur Theologie der Religionen im Protestantismus*, S. 96.

⁸¹ *KD17*, S. 372-377.

"gleicht einem Panzer: anstürmende Unantastbarkeit",⁸² wie K. Nürnberger anschaulich formuliert.

Neben diesen höchst fragwürdigen missionstheologischen Auswirkungen muß Barths Ansatz nun allerdings auch aus rein innertheologischen Gründen als ein recht problematisches Unternehmen beurteilt werden. Die Behauptung, die Offenbarung sei allein im Bereich der christlichen Religion präsent und wirksam, muß nämlich nicht nur nach außen hin, sondern auch in Hinsicht auf das zugrundeliegende theologische Selbstverständnis als eine Anmaßung erscheinen. W. Kohler ist beizupflichten, wenn er es für theologisch verhängnisvoll hält, "daß wir Christen im Heidentum nur Unglauben und Götzendienst suchen und finden! Wer von uns hat schon das Recht, Gottes Stimme einzuschränken auf die Bibel oder gar auf die Kirche und das Christentum!".⁸³ Bereits kurz nach dem Erscheinen des zweiten Halbbandes der *Kirchlichen Dogmatik* hatte A. G. Hogg die kritische Anfrage an die Adresse der dialektischen Theologie gerichtet, ob eine reduktionistische Sicht der nicht-christlichen Religionen wirklich theologisch zu verantworten sei: "Is it equally rash and erroneous to identify other religions with their empirical forms, or are they as Christianity is not, merely phenomena belonging to the relative sphere of history with no basis in a Divine initiative or self-disclosure?"⁸⁴ In der neueren Diskussion hat insbesondere J. Hick gegen einen solchen theologisch motivierten Reduktionismus in Hinsicht auf die

⁸² K. Nürnberger, *Systematisch-theologische Lösungsversuche zum Problem der anderen Religionen und ihre missionsmethodischen Konsequenzen*, in: NZStH, 12, 1970, S. 13-43, S. 22; cf. ders., *Glaube und Religion bei Karl Barth*, S. 161.

⁸³ W. Kohler, *Theologie und Religion*, S. 465.

⁸⁴ A. G. Hogg, *The Christian Attitude to Non-Christian Faith*, in: *The Authority of the Faith*, London, 1939, S. 102-125, S. 105; cf. S. 106; die von J. Witte gegen die dialektische Theologie gerichtete Forderung, die Differenzierung von "Verkündigung" und "Praxis" sei nicht nur für das Christentum gültig, sondern auch auf die nicht-christlichen Religionen anzuwenden (vgl. *Die Christus-Botschaft und die Religionen*, Göttingen, 1936, S. 8), gleicht dem Einwand Hoggs nur oberflächlich. Witte erkennt, daß Barth nicht die Differenz von 'Ideal' und 'Wirklichkeit', sondern den theologisch weit wichtigeren Unterschied von bloß immanenter und offenbarungsbezogener Religion im Auge hat.

nicht-christlichen Religionen scharfen Einspruch erhoben.⁸⁵

Erklärt sich das theologische Denken mit der These die Präsenz der Offenbarung sei auf den Bereich der christlichen Religion beschränkt in der Tat nicht heimlich zum Besitzer und Richter der göttlichen Offenbarung anstatt zu ihrem Diener? Ein gewisser Mangel das eigene Urteil über die Religionen scharf vom göttlichen Urteil zu unterscheiden⁸⁶ und ein daraus resultierender autoritärer Ton läßt sich in Barths Ausführungen in *KD17* zuweilen sicher nicht völlig verleugnen. "There is a hint of patronage in Barth's language here...The theologian is here speaking like the Pope",⁸⁷ wie ein Beobachter kritisch kommentiert.

An dieser Stelle ist nun allerdings noch einmal in Erinnerung zu rufen, was Barth überhaupt dazu veranlaßt, die nicht-christlichen Religionen derart summarisch in der geistlichen Finsternis und Gottesferne anzusiedeln. Auf die Frage, woher er denn eigentlich wisse, daß es sich bei den "anderen Religionen" ausschließlich um "menschliche Religion und also Unglaube",⁸⁸ d.h. lediglich um "Menschenwerk"⁸⁹ handle, ergibt sich nämlich ein höchst erstaunlicher Befund:

⁸⁵ J. Hick, *On Conflicting Religious Truth Claims*, in: *Problems of Religious Pluralism*, London, 1985, S. 88-95, S. 91; ders., *In Defence of Religious Pluralism*, in: op. cit., S. 96-109, S. 97; ders., *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London, 1973, S. 133ff.; ders., *God has Many Names*, London, 1980, S. 29; 52; 74.

⁸⁶ Cf. Ebd., S. 463; J. Baillie, *The Sense of the Presence of God*, S. 191; um Barth Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, darf hier allerdings nicht unerwähnt bleiben, daß er eine solche Unterscheidung natürlich grundsätzlich befürwortet: "Nun kann aber, was Menschen jetzt und hier als Theologie kennen und unternehmen mögen, weder (wir sind nicht mehr da!) paradiesische, noch (wir sind noch nicht da!) vollendete, noch gar (wir werden nie da sein!) göttliche Theologie sein, sondern nur solche von Menschen, die noch als Geblendete schon als durch Gottes Gnade zum Erkennen Erleuchtete, aber noch nicht als Schauende in der Glorie der künftigen universalen Offenbarung am Werk sind: nur *theologia ektypa viatorum*" (*Einführung in die Evangelische Theologie*, S. 126).

⁸⁷ D. Jenkins, *Beyond Religion. The Truth and Error in 'Religionless Christianity'*, S. 31.

⁸⁸ *KD17*, S. 388.

⁸⁹ Ebd., S. 358.

Dieses negative Urteil ist streng *apriori* gewonnen⁹⁰ und direkt auf Barths Verwendung des neuprotestantischen Verständnisses von Religion zurückzuführen! Wie unsere Analyse deutlich machte (vgl. o., Kap. VI, S. 163ff.), übernimmt Barth die Prämisse Religion sei eine wesentlich anthropologische Kategorie unbesehen aus der neuprotestantischen Tradition. Ebenfalls ganz nach liberaler Manier werden (implizit) alle Religionen in den Allgemeinbegriff Religion mit eingeschlossen. Bei dem Versuch diesen Religionsbegriff mit der Offenbarung in Verbindung zu setzen, verwandelt sich dessen anthropologische Engführung dann allerdings in ein theologisches Negativurteil, von dem alle Religionen als Spezies der Gattung Religion in gleicher Weise betroffen sind und das lediglich im Fall der christlichen Religion sekundär annulliert wird. Nicht ein gewichtiger material dogmatischer Grund, sondern die unkritische Rezeption des liberalen Religionsbegriffs hindert Barth also paradoxerweise daran, die nicht-christlichen Religionen in ein helleres Licht zu stellen!

Dieses Ergebnis ist gewiß recht verblüffend. Es fügt sich indes ohne Mühe in das in diesem Kapitel zutage getretene Gesamtbild: Der Versuch die Konzeption der 'wahren Religion' auf der Grundlage des liberalen Verständnisses von Religion zu entwickeln ist sowohl von seinen Voraussetzungen, als auch von seinen Auswirkungen her ein zum Scheitern verurteiltes Unternehmen. Unter der Voraussetzung dieses Religionsbegriffs kann es Barth nicht gelingen die Konzeption der 'wahren Religion' mit einem logisch kohärenten und theologisch überzeugenden Inhalt zu verbinden und so deren lädiertes Ansehen zu rehabilitieren.

Im Zusammenhang unserer Analyse der theologischen Religionskritik im ersten Hauptteil dieser Studie hatten wir die Wirkung des liberalen

⁹⁰ Diese Hypothese wird von Barth selbst ausdrücklich bestätigt. D. T. Niles berichtet von einem Gespräch mit Barth in dessen Verlauf "he [i.e. Barth] said, 'Other religions are just unbelief.' I remember replying with the question, 'How many Hindus, Dr. Barth, have you met?' He answered, 'No one.' I said, 'How then do you know that Hinduism is unbelief?' He said, 'A priori.' I simply shook my head and smiled" (*Karl Barth. A Personal Memory*, in: *SEAJT*, 11, 1969, S. 10-13, S. 11).

Religionsbegriffs in Barths Argumentation mit dem berühmten 'trojanischen Pferd' verglichen (vgl. o., Kap. VI, S. 180). Die Konzeption einer 'wahren Religion' auf der Basis des neuprotestantischen Religionsbegriffs, die sich, wie wir sahen, hinter der Anschauung einer 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' verbirgt, gleicht nun dagegen eher der Vorstellung von einem 'schwarzen Schimmel'. Wo menschliche Religion *apriori* auf die menschliche Sphäre beschränkt und deshalb *per se* als Negativ der Offenbarung gedacht wird, kann sie nicht sekundär in eine wirklich sinnvolle positive Beziehung zur Offenbarung gebracht werden. Wo Offenbarung und Religion *per definitionem* in der Polarität eines 'unendlichen qualitativen Unterschied' gesehen werden, muß die 'wahre', d.h. die mit der Offenbarung verbundene und ihr entsprechende Religion, zwangsläufig als ein denkerisch nicht nachvollziehbares Paradox erscheinen, dessen Gebrauch notwendig auf eine wenig überzeugende 'Behauptungstheologie' beschränkt ist. Ein solcher Ansatz ist indes gewiß keine wirksame Empfehlung für die Wiederbelebung des Begriffs der 'wahren Religion' im theologischen und interreligiösen Gespräch.

Angesichts dieses recht düsteren Resultats darf nun allerdings nicht vergessen werden, daß Barth sich in all diese inneren Widersprüche, Ungereimtheiten und theologischen Schwierigkeiten eigentlich nur deshalb hineinmanövriert, weil er sein eigenes Programm nicht konsequent in die Tat umsetzt, sondern statt dessen mit einem Modell operiert, das seiner erklärten Intention diametral zuwiderläuft. Barth hatte ja zu Beginn seiner Ausführungen in *KD17* ausdrücklich erklärt, er wolle "ohne Unterbrechung der theologischen Fragestellung" untersuchen, "was das sein möchte, was von der Offenbarung her...gesehen als Religion in der menschlichen Wirklichkeit sichtbar wird".⁹¹ Er hatte dem Leser versichert, er wolle sich aufgrund dieser streng theologischen Perspektive gar nicht erst auf die Frage einlassen, "wie die vorher und im

⁹¹ Ebd., S. 323.

allgemeinen also untheologisch bestimmte Wirklichkeit Religion mit den theologischen Begriffen der Offenbarung, des Glaubens usw. in ein ordentliches und plausibles Verhältnis zu setzen sei".⁹² Um nichts anderes als eine Beschäftigung gerade mit dieser Frage handelt es sich jedoch bei der Vorstellung einer 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' zur 'wahren Religion'! Barth arbeitet hier mit dem neuprotestantischen Religionsbegriff, einem 'vorher und im allgemeinen', also 'untheologisch' gewonnenen Verständnis von Religion und versucht dieses untheologische Vorverständnis dann sekundär mit der Offenbarung 'in ein ordentliches und plausibles Verhältnis zu setzen'. Dieser Versuch ist aufgrund der reduktionistischen Färbung dieses Religionsbegriffs jedoch ein hoffnungsloses Unterfangen, wie dieses Kapitel deutlich gemacht hat. Barths Argumentation gerät also genau deshalb in eine gedankliche Sackgasse, weil er seine eigenen epistemologischen Voraussetzungen in fundamentaler Weise außer acht läßt. Die skizzierten inneren Widersprüche und bedenklichen Konsequenzen des Barth'schen Ansatzes lassen sich letztlich also darauf zurückführen, daß er seiner eigenen Intention nicht treu geblieben ist, die Religion *ab initio* von der Offenbarung her zu definieren und zu deuten. Die Dogmatik ist in der Tat 'keine Sanduhr, die man ungestraft auch so herum laufen lassen kann' (vgl. o., S. 18)!

Immerhin finden sich in *KD17* gewisse Anzeichen dafür, daß Barth grundsätzliche Bedenken gegen seine eigene Methode gehegt hat. So erklärt er etwa im Zuge seiner Ausführungen über die 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich', man könne von der Offenbarung her gesehen eigentlich "gar nicht mehr auf die christliche Religion an sich und als solche blicken und...auch jenen nivellierenden Gedanken nur noch nachträglich vollziehen".⁹³ Dieser höchst berechtigte Einwand kann natürlich nicht entschuldigen, daß Barth diesen

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd., S. 389.

verbotenen Weg einer von der Offenbarung abstrahierten Betrachtung der christlichen Religion praktisch dennoch betreten hat. Er unterstreicht indes, daß Barths Ausführungen über die 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' zur 'wahren Religion' weitgehend auf einer 'Fremdeinwirkung' beruhen, die seiner ursprünglichen Absicht direkt zuwider läuft.

Die genannten Hinweise auf Barths 'eigentliche' Intention, die menschliche Religion ohne fixiertes Vorverständnis im Licht der Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu definieren und zu interpretieren, wären nun sicherlich wenig überzeugend, wenn Barth dieses Programm in *KD17* nicht auch zumindest ansatzweise in Angriff genommen hätte. Bei sorgfältiger Lektüre findet sich nun jedoch in der Tat ein unterschwelliger Strang in seiner Abhandlung, in dem er sich ernsthaft um eine Durchführung des zu Beginn angekündigten Programms einer Bestimmung und Bewertung der menschlichen Religion *sub specie revelationis* bemüht. Einer Untersuchung dieser von der einschlägigen Kritik bislang weitgehend vernachlässigten Seitenlinie in Barths Religionsverständnis soll sich der verbleibende Teil unserer Studie widmen.

Kapitel IX

Wahre Religion – menschliche Manifestation der Offenbarung Gottes.

Subjektive Seite der Offenbarung Gottes und menschliche Religion

"Religion ist die menschliche Möglichkeit, von Gottes Offenbarung einen Eindruck zu empfangen und aufrecht zu erhalten, die Drehung, Wendung und Bewegung vom alten zum neuen Menschen abzubilden, nachzuerleben, auszugestalten, in den anschaulichen Formen menschlichen Bewußtseins und menschlicher Schöpfungen."¹

"Religion ist unvermeidlicher seelischer Reflex (Erlebnis) des an der Seele sich ereignenden Wunders des Glaubens."²

Im Licht der bisherigen Darstellung und Kritik von Barths Ausführungen zum Thema Religion muß das voranstehende Motto gewiß in Erstaunen versetzen und zwar sowohl was seinen Autor, als auch was seine Quelle betrifft. Angesichts der zurückliegenden Untersuchung ist es sicher recht überraschend, daß es sich hier überhaupt um Äußerungen aus Barths eigener Feder handelt. Ohne die Quellenangabe läge gewiß die Versuchung nahe, diese beiden Zitate nicht etwa Karl Barth, sondern einem Gegner seiner 'dialektischen Theologie' zuzuschreiben! In beiden Zitaten ist ja von einer positiven Beziehung zwischen Gottes Offenbarung und menschlicher Religion die Rede, die sich auf der phänomenologischen Ebene in eindeutiger Weise bemerkbar macht und wahrnehmen läßt. Auf der Basis von Barths frühem Offenbarungsverständnis ist eine derart phänomenologisch ausweisbare Relation zwischen Offenbarung und Religion jedoch schlechthin undenkbar, wie unsere Untersuchung in Kap. V (s. o., S. 108ff.) deutlich gemacht hat. Wie sich im vorangehenden Kap. VIII (s. o., S. 233ff.) zeigte, ist eine solche Relation auch im Kontext von Barths Vorstellung von einer 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' zur 'wahren

¹ K. Barth, *Römerbrief*, S. 162.

² Ebd., S. 105; einige Seiten weiter erklärt Barth dann ganz analog, daß "auch Gnade nicht ohne Gnadenerlebnis, nicht ohne um dieses Erlebnis sich kristallisierende Religion, Moral, Kirchlichkeit und Dogmatik ist" (ebd., S. 212).

Religion' grundsätzlich ausgeschlossen.

Von diesem Hintergrund her betrachtet ist es nur allzu verständlich, daß der 'andere' Ton in Barths Ansatz, der in diesen beiden Zitaten anklingt, in der Regel ungehört verhallte. Die Mehrzahl der Kritiker hat sich, wie bereits erwähnt (s. o., Kap. I, S. 4ff.), ohnehin ausschließlich mit der theologischen Religionskritik im ersten Teil des *KD17* auseinandergesetzt und die Ausführungen zum Thema 'wahre Religion' völlig unberücksichtigt gelassen.

Eine Minderheit von Beobachtern hat, wie wir sahen (vgl. Kap. I, S. 8ff.), zwar richtig erkannt, daß Barth von Religion nicht nur abwertend und abschätzig zu reden weiß, sondern neben aller Religionskritik auch mit dem Begriff der 'wahren Religion' arbeitet, der sichtlich eine positive Beziehung zwischen Offenbarung und Religion voraussetzt. Doch selbst diese kleine Schar, die über die bekanntere negative Seite in Barths Abhandlung vorgestoßen ist, nahm meist unbesehen an, die 'positive Seite' erschöpfe sich in jener wenig überzeugenden These, die christliche Religion sei trotz all ihrer unverkennbaren Ähnlichkeiten und Parallelen mit den nicht-christlichen Religionen allein zur 'wahren Religion' erwählt und gerechtfertigt. Wie unsere Diskussion im vorangehenden Kapitel verdeutlicht hat, ist dieser zunächst positiv scheinende Lösungsansatz in der Tat mit einer ganzen Reihe von inneren Spannungen behaftet. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß Barths Entwurf auch in diesem Lager –abgesehen von einzelnen, wirklich eingefleischten 'Barthianern'–³ zumeist recht kritisch beurteilt wird. Dieser Denkansatz muß zudem, wie im vorangehenden Kap. VIII (s. o., S. 239ff.) deutlich wurde, zwangsläufig zu einer strikt exklusivistischen Theologie der Religionen führen, die selbst Barth sonst nahestehende Beobachter nicht mitvollziehen wollen oder können. In der Regel wird Barths Position spätestens an diesem Punkt als zu starr und engstirnig eingestuft und im

³ Vgl. T. F. Torrance, *God and Rationality*, S. 56ff.; die Position von T. F. Torrance läßt sich als eine vergrößernde Kopie von Barths polarem Denkmodell kennzeichnen und zwar sowohl nach dessen 'negativer', als auch 'positiver' Seite hin.

gleichen Atemzug als ein glücklich überholter Exklusivismus abgestempelt. Es wird jedenfalls nur selten damit gerechnet, daß Barth fruchtbare Anregungen für die gegenwärtige Diskussion liefern könnte.

Angesichts unserer Analyse von Barths Vorstellung einer 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' des Christentums zur 'wahren Religion' ist nun gewiß nicht zu bestreiten, daß diese Kritik in diesem Zusammenhang durchaus berechtigt ist. Der Versuch einer Wiederbelebung der Konzeption der 'wahren Religion' unter Verwendung des liberalen Religionsbegriffs und des ihm entsprechenden radikal transzendenten Offenbarungsbegriffs läßt sich in der Tat nur als eine Sackgasse bezeichnen, die in der heutigen theologischen Debatte nicht wirklich weiterführen kann.

Zu bestreiten ist im Blick auf die beiden eingangs genannten Zitate nun allerdings, daß dieser dualistisch geprägte Ansatz Barths letztes oder gar sein einziges 'positives' Wort zum Thema Religion sei. Diese beiden Äußerungen sollten zumindest davor warnen, Barths Beitrag allzu eifertig als völlig irrelevant abzustempeln. O. Herlyn hat zu Recht bemerkt, daß Barth häufig "nicht hinreichend" gehört wurde und "man ihn in aller Regel gar nicht ausreden ließ".⁴ P. Beyerhaus hatte bereits 1967 beklagt, daß "man die Wende, die sich in Barths von der christologischen Analogie her entwickelten Anthropologie anbahnte einfach nicht zur Kenntnis" genommen habe und der Name Barth deshalb "bis in die allerjüngste Diskussion...nur in polemischer Zuspitzung"⁵ falle. An der Aktualität dieser Diagnose hat sich auch heute, nach über zwei Jahrzehnten, noch nichts grundlegend geändert!⁶ Diese generelle Ablehnung des Barth'schen Ansatzes ist zwar angesichts der inneren Spannungen und bedenklichen

⁴O. Herlyn, *Religion oder Gebet*, S. 10.

⁵P. Beyerhaus, *Religionen und Evangelium. Kontinuität oder Diskontinuität?*, S. 122.

⁶Exemplarisch ist hier die jüngste Monographie von P. F. Knitter (*No Other Name?*), in dem Barth aufgrund seiner Sicht der Religion in *KD17* als "advocate of the conservative evangelical model" (S. 80) vorgestellt wird.

Konsequenzen seines dualistisch gefärbten Grundmodells einigermaßen erklärlich und vielleicht sogar verständlich. Es ist aber keineswegs auch zu entschuldigen, daß die Kritik jene 'andere' – in *KD17* noch deutlich schwächere – Seite in Barths Bewertung der Religion bisher fast völlig übersehen und notorisch vernachlässigt hat.⁷

Dies führt zu unserer zweiten Beobachtung: Die Vernachlässigung dieser Linie in Barths Entwurf, in der er eine phänomenologisch ausweisbare Verbindung von Offenbarung und Religion anerkennt, ist noch weit weniger begreiflich, wenn man die Herkunft der beiden Eingangszitate berücksichtigt. Diese beiden Äußerungen stammen ja nicht etwa aus einer Schrift des 'späten Barth', sondern finden sich ausgerechnet im klassischen Werk seiner sog. dialektischen Phase, dem *Römerbrief*! Der Umstand, daß wir hier ein nahezu unerforschtes Neuland betreten, ist also umso unverständlicher, als dieses Zugeständnis einer empirisch ausweisbaren Präsenz der Offenbarung im Bereich der menschlichen Religion sich nicht erst in den Spätschriften Barths, sondern bereits von Anfang an findet!

Diese 'andere' Seite in Barths Religionsverständnis und –wertung ist freilich zunächst nur ein mitschwingender Unterton und eine gewisse Korrektur an den bedenklichen Konsequenzen seines polaren Denkmodells, die im vorausgehenden Kap. VIII (s. o., S. 239ff.) skizziert wurden. Vor Abfassung des *KD17* läßt sich dies besonders anschaulich an einer Auseinandersetzung Barths mit E. Reisner⁸ belegen. In einer offenen Entgegnung an Reisner warnt Barth

⁷ Als eine gewisse Ausnahme in diesem Gesamtbild ist der bereits erwähnte Beitrag von C. A. Keller (*Versuch einer Deutung heidnischer Religion*) zu erwähnen. Keller weist zwar zu Recht darauf hin, daß Barths theologische Anthropologie in *KD III*: ein helleres Licht auf das Religionsproblem zurückwirft. Sein Versuch die Position Barths in *KD17* ausschließlich von dieser späteren Korrektur her zu deuten, wirkt indes gezwungen und wenig überzeugend (cf. K. Nürnberger, *Glaube und Religion bei Karl Barth*, S. 156-159). Dieser Versuch trägt zudem der allmählichen Entwicklung der Theologie Barths nicht genügend Rechnung. Kellers Beitrag stützt sich weit stärker auf spekulative Rekonstruktionen als dies bei der Fülle der expliziten Äußerungen Barths wirklich notwendig wäre. Aus all diesen Gründen ist Kellers Beitrag in unseren Kontext wohl als Beleg interessant, material aber nur sehr bedingt hilfreich.

⁸ Vgl. E. Reisner, *Zwei Fragen an Karl Barth zum Problem der natürlichen Theologie*, in: *EvTh*, 1, 1934/35, S. 396-402 und Barths Erwiderung *Antwort an Erwin Reisner*, in: *EvTh*, 2, 1935, S. 51-66.

ausdrücklich davor, aus seiner Anschauung von einer absoluten Transzendenz und Freiheit Gottes, wie sie im *Römerbrief* entfaltet worden war, den naheliegenden Schluß zu ziehen, das Christentum als die 'wahre Religion' unterscheide sich in seiner spezifischen Gestalt nicht wesentlich von den übrigen Religionen. Ganz anders als im Kontext seiner Erwägungen zur 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' in *KD17* wendet Barth sich hier ausdrücklich gegen eine solche pauschale Nivellierung der 'wahren Religion' mit den übrigen Religionen, obwohl der frühe Offenbarungsbegriff eine solche Einebnung logisch erfordert, wie Reisner richtig erkannte und wie unsere Analyse im vorangehenden Kap. VIII (s. o., S. 234ff.) ebenfalls deutlich gemacht hat. Barth erklärt, Reisner habe "übersehen, daß es da, wo es 'Rechtfertigung' wirklich gibt, notwendig auch eine 'Heiligung' gibt, daß also die... 'Christen' mindestens als sehr besondere, und zwar auch morphologisch, auch äußerlich betrachtet, sehr besondere 'Heiden' zu verstehen sind".⁹ Gegen die aus *KD17* bekannte Gleichsetzung der 'Abgötterei' mit der immanenten Wirklichkeit des Menschen einschließlich seiner Religion und die dieser Gleichung zugrunde liegende Bestimmung der Offenbarung als einer Kategorie gänzlich jenseits aller menschlichen und religiösen Formenwelt meldet Barth hier energischen Protest an: "Diese Rechnung geht mir zu glatt auf, als daß ich ihr Vertrauen entgegenbringen könnte".¹⁰

Mit diesem Protest gegen Reisner bahnt sich ganz unverkennbar eine fundamentale Wende in Barths Verständnis von Offenbarung und Religion an. Gottes Offenbarung ist hier nicht länger die aus dem *Römerbrief* bekannte 'ganz andere', der Welt des Menschen schlechthin jenseitige Größe, sondern sie hat zugleich auch eine Weltgestalt und wirkt als ein bewegender und verändernder Faktor auf dem Feld der menschlichen Religion. Sie manifestiert sich in

⁹ K. Barth, *Antwort an Erwin Reisner*, S. 58.

¹⁰ Ebd., S. 59.

spezifischen Gestalten menschlichen Bewußtseins, menschlicher Gemeinschaft und Geschichte, d.h. die 'wahre Religion' ist in sichtbarer Weise von der Offenbarung geprägt: "Die auserwählte Gemeinde...hat nicht nur eine ewige, sondern in aller Verwirrung und Problematik des Menschlichen, Allzumenschlichen, eine geschichtliche Existenz, in der sie sich von allerlei anderen 'Gemeinden' abhebt".¹¹ Dieses Zugeständnis einer morphologischen Besonderheit der 'wahren Religion' bedeutet zugleich: die Sphäre menschlicher Religiosität und Frömmigkeit wird nicht länger in ihrer Gesamtheit, wie im dualistischen Modell des *Römerbriefs*, als der Bereich der bloßen 'Diesseitigkeit' und also 'Gottesferne' abqualifiziert.

Es ist nicht zu übersehen, daß hier, verglichen mit den bisher besprochenen Äußerungen Barths zum Thema Religion, ein merklich veränderter Ton anklingt. Barth hat in diesem Zusammenhang bereits sichtlich gespürt, daß mit einer radikalen Diastase von Offenbarung und Religion eine falsche Grundrichtung eingeschlagen war, wie sehr sein früher Offenbarungsbegriff diese Richtung rein logisch gesehen auch fordern mochte. Im Laufe seiner theologischen Entwicklung sollte Barth in der Tat nicht seinen Einwand gegen Reissner, sondern seinen eigenen Offenbarungsbegriff radikal überdenken und grundlegend modifizieren!

Dieser neue Ton ist, wie gleich zu belegen sein wird, auch in *KD 17* neben dem dominierenden dualistischen Denkmodell schon deutlich vernehmbar. Auf der Basis des neuprotestantischen Religionsbegriffs und dem ihm entsprechenden transzendenten Offenbarungsbegriff, mit dem Barth vorwiegend operiert, läßt sich eine positive Beziehung von Offenbarung und Religion indes nicht ohne Selbstwiderspruch denken, wie vor allem das vorangehende Kapitel klar gezeigt hat. Auf dieser Grundlage ist nur die umfassende Kritik aller menschlichen Religion oder allenfalls ihre ebenso pauschale 'Erwählung' oder 'Rechtfertigung'

¹¹ Ebd.

ohne wirkliche Veränderung ihrer sichtbaren Gestalt denkbar.¹²

Soll die phänomenologisch ausweisbare Verbindung von Offenbarung und Religion, die Barth in seinem Gespräch mit E. Reisner postuliert nun allerdings mehr sein, als eine nachträgliche kosmetische Operation zur Abmilderung unliebsamer Konsequenzen, so ist sowohl eine Abkehr vom liberalen Religionsbegriff, als auch eine tiefgreifende Revision des ihm korrespondierenden Offenbarungsverständnisses unerlässlich. Es stellt sich also nicht nur die Frage, ob in *KD17* jener andere Ton einer empirisch relevanten Präsenz der Offenbarung im Bereich der Religion hörbar ist, sondern vor allem, ob eine überzeugende theologische Basis und Begründung für eine solche Wende hier ebenfalls zumindest in Umrissen erkennbar wird.

Zur Klärung dieser Frage, ob die von Barth angedeutete positive Relation von Gottes Offenbarung und einer spezifischen Gestalt menschlicher Religion in seinem eigenen theologischen Entwurf verwurzelt ist oder lediglich einen unbundenen Zusatz darstellt, wenden wir uns an die nächstliegende Adresse: Barths programmatische Erörterungen zu Beginn des *KD17*, mit denen er sich und seinen Lesern darüber Rechenschaft ablegt, weshalb das Problem der Religion überhaupt einer eigenständigen Erörterung bedarf. Diese einleitenden Erwägungen bringen Barths eigentliche Intention gewissermaßen in Reinform zur Sprache.

Nach Barths Überzeugung ist die theologische Auseinandersetzung mit dem Problem der Religion einerseits ein höchst gewagtes Unternehmen,¹³ zugleich

¹² Dies läßt sich besonders eindrücklich anhand eines Vergleichs des *KD17* mit dem entsprechenden § 18 der ersten Auflage von Barths Dogmatik (*Die christliche Dogmatik im Entwurf*, S. 301-318) demonstrieren. Die Argumentation in § 18 der *Christlichen Dogmatik* ist noch weit stärker als *KD17* von der Polemik gegen den Ansatz Schleiermachers beherrscht (vgl. bes. Abs. 2, S. 306-315). Barth operiert hier deshalb durchweg mit dem polaren Denkmodell in seiner Reinform. Die menschliche Religion wird, ganz analog zum Verfahren in *KD17*, *per se* auf den absoluten Gegensatz zur Offenbarung festgelegt (a.a.O., S. 315ff.) und dann sekundär aus dieser Negation zurückgeholt (a.a.O., S. 317f.). Die in *KD17* deutlich sichtbaren Korrekturen an diesem dualistisch geprägten Modell, die uns in diesem Kapitel beschäftigen, fehlen in § 18 der *Christlichen Dogmatik* aufgrund der exklusiven Fixierung auf den liberalen Religionsbegriff noch völlig.

¹³ Vgl. *KD17*, S. 308f.

aber auch eine unbedingt notwendige Aufgabe,¹⁴ der sich eine verantwortliche Theologie keineswegs entziehen darf. Die Behandlung dieses Themas ist zunächst gewagt, weil Theologie an dieser Stelle besonders stark in der Versuchung steht, ihrer eigentlichen Berufung untreu zu werden. Als die eigentliche Berufung und Voraussetzung der Theologie betrachtet Barth die unbedingte Anerkennung der Offenbarung Gottes, wie bereits in Kap. IV (s. o., S. 77ff.) ausführlicher skizziert wurde. Diese absolute Vorgegebenheit der Offenbarung, sowohl in formaler, wie in materialer Hinsicht, ist für Barth, wie wir sahen, geradezu der Seins- und Existenzgrund aller theologischen Erkenntnisbemühung. Es wurde deutlich, daß alle übrigen Erkenntnisgegenstände der Theologie nur unter der Voraussetzung der schlechthinnigen Gültigkeit der Offenbarung in den Blick kommen können. Rechte Theologie ist nach Barth also *per definitionem* an diese Perspektive gebunden, d.h. sie ist notwendig *theologia sub specie revelationis*.

Dieses epistemologische Grundprinzip gilt selbstverständlich auch für den speziellen theologischen Erkenntnisgegenstand Religion. Es ist jedoch leicht einzusehen, weshalb in der Behandlung dieses Themas besondere Gefahren lauern. Nach neuprotestantischer Auffassung ist es nämlich gerade die menschliche Religion –und nicht etwa die Offenbarung Gottes– der jener erste Rang in der Theologie gebührt, wie in Kap. III (s. o., S. 57ff.) deutlich wurde. Primärer Ausgangspunkt theologischer Erkenntnisbemühung ist für Schleiermacher und seine Nachfolger nicht etwa eine dem menschlichen Bewußtsein gegenüber grundsätzlich freie Offenbarung Gottes, sondern die als ein Modus menschlichen Selbstbewußtseins verstandene Religion. Dem Begriff Religion ist von diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund her also eine gewisse Tendenz inhärent jenen ersten Platz in der Theologie zu usurpieren, den Barth der Offenbarung Gottes zuweisen und vorbehalten möchte. Die Tatsache, daß dieser dem liberalen Religionsbegriff eigene Drang zur Besetzung der Mitte des

¹⁴ Vgl. ebd., S. 319f.

theologischen Denkens sich praktisch auch an vielen Stellen in der Argumentation Barths in *KD17* als überaus wirksam erweist, wie die bisherige Untersuchung gezeigt hat, illustriert ungewollt höchst anschaulich, daß die Behandlung des Problems der Religion in der Tat ein gewagtes Unternehmen für eine Theologie darstellt, die all ihre Erkenntnisgegenstände *sub specie revelationis* ins Auge fassen möchte.

An der ursprünglichen Intention Barths kann jedoch kein Zweifel bestehen: Es geht bei der Behandlung der Religionsproblematik letztlich um die Frage, "ob...das, was wir über Wesen und Erscheinung der Religion zu wissen meinen zum Maßstab und Erklärungsprinzip für die Offenbarung zu dienen hat, oder umgekehrt: ob wir die christliche Religion und alle anderen Religionen von dem her zu interpretieren haben, was uns von Gottes Offenbarung gesagt ist".¹⁵ Barths Entscheidung ist eindeutig: "Verstanden ist die Offenbarung" nach seiner Auskunft "nur da, wo das erste und das letzte Wort über die Religion von ihr und nur von ihr erwartet wird".¹⁶ Eine andere Perspektive, etwa eine religionsphilosophisch gewonnene Bestimmung des Religionsbegriffs, die Barth selbst dann wenige Seiten später als Diskussionsgrundlage unbewußt voraussetzt oder gar eine Bewertung der Offenbarung aus dem Blickwinkel der menschlichen Religion, wäre nicht weniger als ein Verrat an jener Grundregel der unbedingten Vorgegebenheit der Offenbarung Gottes. Im Kontext seiner programmatischen Überlegungen ist Barth sich bewußt, daß "die geringste Abweichung, die geringste Konzession an den Religionismus die richtige Antwort sofort ganz unmöglich macht".¹⁷ Im Licht unserer bisherigen Untersuchung, die gezeigt hat, daß Barth in *KD17* weithin mit einem religionsphilosophischen Vorverständnis von Religion

¹⁵ Ebd., S. 309.

¹⁶ Ebd., S. 321.

¹⁷ Ebd.

operiert, muß diese Prognose paradoxerweise als überaus scharfsichtig bezeichnet werden!

Die theologische Behandlung der Religionsproblematik ist nun allerdings, wie bereits angedeutet, nicht nur ein gewagtes, sondern zugleich ein notwendiges Unternehmen. Die Beschäftigung mit dieser Thematik ist für Barth mehr als eine halbwegs lästige Pflichtübung, die es trotz der mit ihr verbundenen Gefahren nun einmal zu absolvieren gilt. Die Aufgabe einer theologischen Bewertung des besonderen Erkenntnisgegenstandes der Religion aus dem Blickwinkel Offenbarung stellt sich nicht nur aufgrund eines unliebsamen äußeren Zwangs – etwa um neben anderen Untersuchungsmethoden, wie vergleichender Religionswissenschaft oder Religionsphilosophie auch einen spezifisch theologischen Kommentar zur Sache beizusteuern – sondern mit innerer Notwendigkeit aus Barths offenbarungstheologischem Ansatz selbst.

Barth möchte wohl im scharfen Widerspruch gegen das neuprotestantische Modell alles theologische Denken von der Offenbarung her betreiben. Zunächst ist er in der frühen Phase seiner theologischen Entwicklung vorwiegend mit diesem Widerspruch und der Betonung der absoluten Vorgegebenheit der Offenbarung beschäftigt. Ganz allmählich wird jedoch deutlich, daß sich das neuprotestantische Anliegen in neuer Gestalt auch für ihn als eine durchaus notwendige und ernsthafte Aufgabe stellt.¹⁸ Auch für eine Theologie, die mit der unbedingten Verlässlichkeit und Wahrheit der Offenbarung einsetzt, muß sich ja im Lauf der Zeit die nachgeordnete Frage nach dem Ziel der Offenbarung stellen: Wie gelangt die Offenbarung Gottes eigentlich zum menschlichen Subjekt?¹⁹ Oder

¹⁸ Barth hat diesen graduellen Lernprozeß im Rahmen einer autobiographischen Skizze in seinem Vortrag *Die Menschlichkeit Gottes* (S. 4-10) höchst anschaulich geschildert.

¹⁹ In einer Untersuchung dieses inneren Evolutionsprozesses in Barths Theologie gelangt P. C. Almond zu dem Ergebnis, daß die Theologie des frühen Barth weitgehend auf eine bloße Umkehrung der Theologie Schleiermachers fixiert ist, während die sekundäre Frage, wie die Wahrheit Gottes zugleich menschliche Wahrheit werden könne, erst allmählich in das Zentrum des Barth'schen Denkens rückt (vgl. P. C. Almond, *Karl Barth and Anthropocentric Theology*, in: SJTh, 31, 1978, S. 435-447, S. 446). Dem Urteil Almonds ist aufgrund dieser Studie beizupflichten.

etwas systematischer formuliert: Welches Verhältnis besteht zwischen der anerkannten Wahrheit der Offenbarung und der Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt?

Barths frühe Auskunft, zwischen beiden Größen bestehe ein 'unendlicher qualitativer Unterschied', die, wie sich gezeigt hat (s. o., Kap. V, S. 108ff.), auch in *KD17* noch weithin als Argumentationsbasis vorausgesetzt wird, ist nicht nur ein recht dürftiger, sondern auch ein theologisch höchst gefährlicher Bescheid, der letztlich den Offenbarungsgedanken selbst bedroht. Die Konzeption einer Offenbarung impliziert nämlich notwendig eine Kommunikationsrelation von Gott und Mensch. J. Baillie betont zu Recht, daß "the receiving is as necessary to a completed act of revelation as the giving".²⁰ Eine Offenbarung, die dem Menschen vollkommen transzendent bleibt, "die für den Menschen nicht Tatsache seines Bewußtseins werden kann, ist keine Offenbarung",²¹ wie ein anderer Kritiker Barths zutreffend vermerkt. Wie läßt sich Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes an den Menschen begreifen, wenn sie *per se* 'unanschaulich' bleibt, d.h. sich nicht als gegenständliche oder seelische Wirklichkeit seiner Welt und religiösen Erfahrung realisiert, ja dieser menschlichen Wirklichkeit sogar qualitativ radikal entgegengesetzt ist? Ein derartiger Offenbarungsbegriff ist letztlich eine *contradictio in adiecto*. Offenbarung ohne jegliche Rezeption und Reaktion auf seiten des Menschen läßt sich ja sicher nicht als eine Offenbarung Gottes an den Menschen begreifen.²²

²⁰ J. Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, New York, 1956, S. 64; cf. J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, S. 111.

²¹ W. Schilling, *Glaube und Illusion*, S. 26. Diese Kritik Schillings ist in Hinsicht auf das frühe Offenbarungsverständnis Barths durchaus berechtigt. Schilling übersieht in seinem Beitrag allerdings völlig, daß Barth sich in seiner späteren Theologie zunehmend von diesem Offenbarungsbegriff absetzt und sich dieser Kritik sogar selbst anschließt, wie in folgenden deutlich wird.

²² Diese Schwachstelle im Offenbarungsverständnis des frühen Barth wird auch von J. Y.-K. Pan herausgearbeitet (*Cultural Presuppositions in the Religious Thought of Arnold J. Toynbee, Hendrik Kraemer and H. Richard Niebuhr*, S. 348; 368; 405; 535). Pans Kritik zielt wohl vorwiegend auf den Offenbarungsbegriff H. Kraemers. Sie ist jedoch (Forts...)

Die Offenbarung bedarf notwendig auch einer weltlichen, diesseitigen Dimension, um dem Menschen überhaupt einsichtig zu werden. Sie erfordert eine menschliche Entsprechung, um wirklich Gottes Offenbarung *pro nobis* zu sein. Die Leugnung einer solchen subjektiven Seite der Offenbarung wäre gleichbedeutend mit der Bestreitung ihrer Relevanz für den Menschen und liefe daher auf einen praktischen Agnostizismus oder Atheismus hinaus! In der einseitigen Betonung der 'objektiven' Seite und der fast vollständigen Vernachlässigung dieses 'subjektiven' Aspekts der Offenbarung liegt die wohl gravierendste Schwäche der Theologie des frühen Barth. Offenbarung wird hier nicht als ein Ereignis unter Einschluß, sondern vielmehr auf Kosten der Menschlichkeit des Menschen verstanden. An jenen Stellen, wo Barth dieses Offenbarungsverständnis in *KD17* verwendet, läßt sich der Eindruck sicher nicht ganz von der Hand weisen, das menschliche Subjekt werde hier übersehen und aus dem Offenbarungsgeschehen ausgeschaltet. Barth selbst hat diesen frühen Offenbarungsbegriff später einmal in ironischer Selbstkritik als "ein bißchen arg unmenschlich und teilweise auch schon...häretisierend"²³ qualifiziert! Ein Verständnis von Offenbarung, das die göttliche Transzendenz absolut setzt und dadurch eine menschliche Rezeption prinzipiell ausschließt, muß in der Tat zu einer theologisch negativen Sicht der menschlichen Existenz überhaupt führen und letztlich die Vorstellung einer Offenbarung Gottes an den Menschen selbst *ad absurdum* führen.

Anders als in seiner anschließenden theologischen Religionskritik sucht Barth sich in jenen programmatischen Überlegungen zu Beginn des *KD17* nun allerdings bereits spürbar von diesem frühen Offenbarungsverständnis abzusetzen. Er gesteht zu, daß die Offenbarung Gottes auch als "eine Bestimmung

22(...Forts.)

ebenfalls auf Barths frühen Offenbarungsbegriff anwendbar. Indirekt bestätigt Pans Kritik damit zugleich unser Ergebnis aus Kap. VII (s. o., S. 189ff.), daß Kraemer nämlich lediglich den Offenbarungsbegriff des frühen Barth wahrgenommen hat.

²³ K. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, S. 8.

der menschlichen Existenz" zu begreifen sei. "Wollten wir das leugnen, wie würden wir sie als Offenbarung verstehen?"²⁴ Er räumt hier ein, daß Offenbarung "jedenfalls auch die Gestalt menschlicher Zuständlichkeit, Erfahrung und Tätigkeit"²⁵ habe. Barth erkennt scharfsichtig, daß die "Leugnung der Menschlichkeit der Offenbarung...Leugnung der Offenbarung als solcher bedeuten"²⁶ würde. Treffender und schärfer läßt sich das hier anstehende Problem in der Tat kaum formulieren!

Die Revision des Barth'schen Offenbarungsverständnisses, die sich in diesen Äußerungen abzeichnet, ist nun indes keineswegs eine geringfügige Modifizierung. Sie erfordert nicht weniger als einen fundamentalen Neuansatz im Bereich einer theologischen Anthropologie. Mit der Anerkennung, die Offenbarung sei notwendig auch als eine Bestimmung der menschlichen Existenz zu verstehen, ist nämlich ausgemacht, daß die Menschlichkeit des Menschen nicht länger *per se* als im Widerspruch zur Offenbarung Gottes stehend gedacht werden kann. Soll die Offenbarung den Menschen wirklich erreichen, so kann das Menschsein nicht *per definitionem* als Inbegriff der bloß immanenten und dadurch der Offenbarung entgegengesetzten Wirklichkeit betrachtet werden. Die Gleichung von Menschlichkeit und Immanenz läßt sich angesichts dieses revidierten Offenbarungsbegriffs nicht länger aufrecht erhalten. Das theologische Denken wird sich unter diesen Voraussetzungen deshalb davor hüten müssen, den Menschen abgesehen von der Offenbarung überhaupt definieren und qualifizieren zu wollen und ihn etwa *apriori* auf den Bereich der Immanenz und Gottesferne festzulegen. Eine solche Identifikation von Menschsein und Sünde, der Barth im Rahmen seiner Religionskritik gefährlich

²⁴ KD17, S. 305.

²⁵ Ebd., S. 308.

²⁶ Ebd., S. 309.

nahe kommt, wie in Kap. V (s. o., S. 116ff.) deutlich wurde, müßte von diesem Neuansatz her geurteilt, eigentlich kategorisch ausgeschlossen sein.²⁷ Ein solches Menschenbild ist ja gerade nicht *sub specie revelationis* entwickelt, sondern ein abgesehen von dieser Perspektive gewonnenes und damit theologisch unzulässiges Vorverständnis.

Nach seiner eigenen Auskunft hat Barth bereits in *KD17* die ernsthafte Absicht sein Menschenbild streng von der Offenbarung her zu entwickeln: "Der im Licht der Offenbarung sichtbar werdende Mensch und nur er ist der theologisch ernst zu nehmende Mensch".²⁸ Im Verlauf seiner theologischen Entwicklung hat Barth seine theologische Anthropologie in der Tat zunehmend an diesem Grundsatz auszurichten versucht. So erklärt er schon im zweiten Halbband seiner *Kirchlichen Dogmatik*, in merklicher Distanzierung zu seinen Ausführungen im *Römerbrief*, man könne "nicht sagen: 'Menschsein heißt: ohne Gott sein'". Er ist zu diesem Zeitpunkt allerdings noch von der negativen These überzeugt: "Menschsein heißt nicht: mit Gott sein".²⁹ Selbst dieser Vorbehalt wird dann jedoch später, vor allem unter dem Einfluß christologischer Erwägungen, zurückgenommen und durch eine uneingeschränkte Bejahung der Gottesbezogenheit des Menschen überholt. "Gottlosigkeit ist", nach der Auffassung des späten Barth, "keine Möglichkeit sondern die ontologische Unmöglichkeit des Menschseins. Der Mensch ist nicht ohne, sondern mit Gott".³⁰ Die Höhe dieser

²⁷ Diese Identifikation wird übrigens von Barth später auch ausdrücklich zurückgewiesen. In einem 1955 gehaltenen Kolloquium antwortet er auf die Frage, ob die Sünde ontologisch in der Humanität des Menschen zu verankern sei: "Certainly not! As sinner man puts in question his true being" (*Table Talk*, S. 15). Sünde wird von Barth nicht länger untrennbar mit der menschlichen Existenz verknüpft, sondern geradezu als deren unvereinbarer Gegensatz bestimmt: "Sin is an impossible possibility. It is made impossible for us by Jesus Christ. If we sin, we do the impossible. It is an ontological impossibility" (ebd., S. 69).

²⁸ *KD17*, S. 323.

²⁹ *KD I*, S. 281.

³⁰ III, S. 162. Überaus aufschlußreich ist in dieser Hinsicht auch die exegetische Studie Barths zu Röm. 5 (*Christus und Adam nach Römer 5*, Zollikon/Zürich, 1952). In seinen berühmten Vortrag über die göttliche 'Humanität' (Forts...)

Einsicht hat Barth in *KD17* sicher noch nicht erreicht. Die Notwendigkeit einer grundlegenden Korrektur an seinem frühen Entwurf zeichnet sich allerdings mit dem Zugeständnis, Offenbarung sei auch als eine Bestimmung der menschlichen Existenz zu begreifen, hier schon unverkennbar ab.

Die Anerkennung einer subjektiven Seite der Offenbarung bedeutet nun konkret, daß die Offenbarung Gottes der menschlichen Wirklichkeit nicht schlechthin transzendent bleibt, sondern sich auch in einer weltlichen, empirisch zugänglichen Gestalt manifestiert. Soll die Offenbarung den Menschen wirklich als Menschen erreichen und betreffen, so muß sich ihre Rezeption auch in seiner psychischen und geschichtlichen Existenz konkret niederschlagen und ausweisen: "die subjektive Wirklichkeit der Offenbarung vollzieht sich für jeden jederzeit und überall auch in einer zeitlichen, sichtbaren, denk- und erfahrbaren Begegnung und Entscheidung",³¹ wie Barth deshalb in den Prolegomena seiner *Kirchlichen Dogmatik* zugesteht. Ermöchte jetzt, in deutlichem Kontrast zu seiner früheren Grundhaltung im *Römerbrief* (und wenige Seiten später in seiner Religionskritik!), ebenfalls "anerkennen, daß sie jedenfalls auch den Charakter und das Gesicht eines menschlichen, historisch und psychologisch faßbaren Phänomens hat, nach dessen Wesen, Struktur und Wert man fragen kann wie nach denen anderer menschlicher Phänomene".³²

Barth geht indes noch einen wesentlichen Schritt über dieses Zugeständnis hinaus, wenn er konzediert, diese subjektive Gestalt der Offenbarung sei notwendig auch als Religion zu begreifen. Bereits im ersten Teilband seiner Prolegomena zur *Kirchlichen Dogmatik* räumt er ausdrücklich ein, "daß das Wort

30(...Forts.)

gelangt er im Licht christologischer Überlegungen dann sogar zu der erstaunlichen These: "Anima humana naturaliter christiana!" (*Die Menschlichkeit Gottes*, S. 23; cf. S. 52f.; cf. *KD IV* 1.1, S. 564).

³¹ *KD I* 2, S. 240.

³² *KD17*, S. 305.

Gottes zu verstehen ist als Ereignis in und an der Wirklichkeit des Menschen".³³ Es ist nach seiner Auffassung "grundsätzlich nichts dagegen einzuwenden, daß dieses Ereignis als 'Erlebnis' und sei es denn als 'religiöses Erlebnis' bezeichnet wird".³⁴ In *KD17* erklärt Barth dann auf der gleichen Linie, Gottes Offenbarung müsse "auch als Religion und also auch als menschliche Wirklichkeit und Möglichkeit verstanden werden".³⁵ Dies bedeutet, die jenseitige Offenbarung Gottes manifestiert sich in der Diesseitigkeit in bestimmten Gestalten menschlicher Religion. Dieser spezifische Modus von Religion ist offenbar jener 'unvermeidliche seelische Reflex des an der Seele sich ereignenden Wunders des Glaubens' (s. o., S. 250) von dem Barth schon andeutungsweise im *Römerbrief* gesprochen hatte.

Barth rechnet im Zusammenhang dieser programmatischen Überlegungen also, ganz anders als wenig später im Zuge seiner undifferenzierten Kritik aller menschlichen Religion, nicht allein mit der Möglichkeit, sondern mit der unbedingten theologischen Notwendigkeit einer phänomenologisch ausweisbaren Gegenwart der Offenbarung in Gestalt menschlicher Religion und also mit einer genuinen Verbindung von Offenbarung und Religion. Beide Größen werden hier nicht *apriori* auf jenen unversöhnlichen Gegensatz des 'unendlichen qualitativen Unterschieds' festgelegt, sondern ohne Verwischung ihrer kategorialen Differenz in eine harmonische Zu- und Unterordnung gebracht.

Eine solche Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Religion setzt nun aber sichtlich nicht allein eine Revision der theologischen Anthropologie, sondern zugleich einen fundamentalen Bedeutungswandel im zugrunde liegenden Religionsbegriff voraus. Dieses gewandelte Religionsverständnis wird in *KD17*

³³ *KD* I, S. 201.

³⁴ *Ebd.*

³⁵ *KD17*, S. 308.

leider noch nicht zu einer formalen Definition verdichtet, sondern läßt sich lediglich indirekt als eine logische Schlußfolgerung aus den erwähnten Äußerungen Barths über die Notwendigkeit einer Manifestation der Offenbarung in Gestalt menschlicher Religion ermitteln.

Die Einsicht, Offenbarung müsse auch als menschliche Religion verstanden werden, um wirklich Offenbarung an den Menschen zu sein, macht es zunächst prinzipiell unmöglich, Religion *in toto* zu einer bloß menschlichen, d.h. rein immanenten Erscheinung zu erklären. Dieses Zugeständnis impliziert die entschiedene Abkehr von der neuprotestantischen Prämisse, Religion sei eine Teilfunktion menschlicher Geistigkeit und könne deshalb grundsätzlich ohne Rekurs auf einen transzendenten Bezugspunkt verhandelt werden. Im Licht der Offenbarung Gottes, die sich wirklich in Gestalt menschlicher Religion manifestiert, läßt sich Religion offenkundig nicht mehr schlechthin auf den Bereich der Immanenz beschränken. Eine solche Beschränkung der Religion auf die Sphäre der Immanenz wäre ein abgesehen von der Offenbarung gewonnenes und deshalb auf dem Boden der Prämissen Barths ein theologisch unzulässiges 'Vor-urteil' über die menschliche Religion. Barth legt in *KD17* gegen ein derart 'untheologisches' Verfahren theoretisch ausdrücklich Verwahrung ein, wie in Kap. VI (s. o., S. 179f.) bereits ausführlicher skizziert wurde. Nach seiner Auskunft wird eine streng theologische Sicht der Religion "den Menschen als das Subjekt der Religion nicht gelöst von Gott, nicht in einem menschlichen An-sich sehen und verstehen und ernstnehmen".³⁶

Angesichts dieser unzweideutigen Absichtserklärung muß es natürlich als nahezu unbegreiflich erscheinen, daß Barth bei der praktischen Durchführung des *KD17* sein eigenes Verbotsschild permanent überfahren und genau diesen Weg eingeschlagen hat, vor dem er zu Beginn seiner Abhandlung so eindringlich warnt. Wie in unserer Analyse in Kap. VI ebenfalls deutlich wurde, ist diese

³⁶ Ebd., S. 324.

Abweichung von seiner ursprünglichen Intention unmittelbar auf die Verwendung des neuprotestantischen Religionsbegriffs zurückzuführen, der von seinen Prämissen her darauf angelegt ist, den 'Menschen als das Subjekt der Religion in einem solchen menschlichen An-sich zu sehen und zu verstehen'.

Festzuhalten ist an dieser Stelle jedoch, daß Barths eigentliche Intention, wie sie in seinen programmatischen Überlegungen zu Beginn des *KD17* zum Ausdruck kommt, eine absolute Beschränkung der Religion auf den Bereich der Immanenz, d.h. ein reduktionistisches Religionsverständnis grundsätzlich ausschließen muß. Eine Sicht der Religion auf dieser Grundlage wird sich sichtlich aller negativen Pauschalurteile hinsichtlich dieses Phänomens aufgrund dessen angeblich bloß menschlichen Charakters zu enthalten haben.

Das Zugeständnis, Offenbarung manifestiere sich notwendig auch in Gestalt menschlicher Religion, bedeutet nun allerdings von der Religion her gesehen zugleich: Es gibt menschliche Religion, die nicht als Gegensatz, sondern als dieser unerläßliche zeitliche Ausdruck der Offenbarung anzusprechen ist! Diese Gestalt der Religion kann dann aber nicht gleichzeitig als im Widerspruch zu Gottes Offenbarung stehend gedacht werden. Sie ist vielmehr die notwendige subjektive Entsprechung der Offenbarung, ihre Manifestation im Bewußtsein und in der Geschichte des Menschen. Sie ist keine 'bloß menschliche', d.h. rein immanente Erscheinung, sondern, obwohl ganz menschlich, zugleich die Weltgestalt der Offenbarung Gottes oder ihre subjektive Seite.

Diese Gestalt menschlicher Religion läßt sich ganz einleuchtend mit dem Prädikat 'wahr' auszeichnen, ohne dabei in jene Gedankenakrobatik zu verfallen, mit der Barth seine Vorstellung von einer 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' abzustützen sucht (vgl. o., Kap. VIII, S. 226ff.). Auf der Basis dieses theologisch reiferen Offenbarungsbegriffs wird die Wahrheitsfrage nicht sekundär an das bereits 'untheologisch' definierte Phänomen der menschlichen Religion herangetragen, sondern die Vorstellung von

einer wahren Religion folgt als natürliche Konsequenz ganz unmittelbar aus der Konzeption der Offenbarung selbst: Die Offenbarung manifestiert sich notwendig als menschliche Religion. Diese Religion ist deshalb die 'wahre' Religion, weil sie von der Offenbarung geprägt ist und so die Offenbarung als ihr 'Urbild' in ihrer konkreten Gestalt in kreatürlicher Weise reflektiert.³⁷

Mit der Anerkennung einer phänomenologisch ausweisbaren Präsenz der Offenbarung im Bereich menschlicher Religion ist die Religionsproblematik nun allerdings noch keineswegs hinreichend gelöst. Die notwendige Einsicht, Offenbarung habe auch eine religiöse Weltgestalt kann nämlich gewiß nicht bedeuten, daß Barth von dem früheren Grundsatz einer unbedingten Priorität der Offenbarung Gottes abweichen möchte. Die subjektive Seite der Offenbarung Gottes kann für ihn sicher nicht unter Abschwächung, sondern nur unter bewußter Voraussetzung der absoluten Gültigkeit der Offenbarung zur Sprache gebracht werden.

Mit dem Zugeständnis, Offenbarung habe auch eine subjektive Seite, soll die Konzeption der Offenbarung selbst ja nicht aufgeweicht, sondern vielmehr konsequent zu Ende gedacht werden. Die Entfaltung einer subjektiven Seite der Offenbarung ist zwar unerläßlich, wenn wirklich von einer Offenbarung an den Menschen die Rede sein soll. Diese subjektive Seite der Offenbarung ist indes in

³⁷ Lediglich am Rande sei hier vermerkt, daß ein solches Verständnis der wahren Religion eine grundlegende Revision des neuzeitlichen Wahrheitsbegriffs zur Voraussetzung hat. Die Wahrheit wird hier nämlich nicht, wie im aristotelischen Modell (vgl. o., Kap. VII, S. 203ff.), dem Erkenntnisurteil, sondern, der platonischen Tradition folgend, dem Erkenntnisobjekt prädiziert. Der Ausgangspunkt der Wahrheitsfrage ist in diesem Fall nicht das erkennende Subjekt, sondern der Erkenntnisgegenstand. Subjektive Erkenntnis kann gemäß dieser Anschauung lediglich sekundär und in dem Maß als wahr qualifiziert werden, als sie ihren (primär wahren) Gegenstand korrekt 'abbildet'. Die grundlegende Struktur von Barths Theologie ist überhaupt stärker von diesem mehr platonisch orientierten Wahrheitsmodell geprägt. Dies ist besonders deutlich an seinem theologischen Gebrauch der Kategorie der 'Analogie' ablesbar. Nach H. G. Pöhlmanns Studie zum Analogiebegriff bei Barth "ist eine Strukturverwandtschaft zwischen dem platonischen und dem barthianischen Analogie-begriff unverkennbar" (*Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage der Analogie bei Karl Barth*, Göttingen, 1965, S. 111). Zum Begriff der Analogie in der *Kirchlichen Dogmatik* vgl. KD II₁, S. 252ff.; III₁, S. 57ff.; IV₁, S. 859ff. und die zusammenfassende Skizze von J. Y. Lee, *Karl Barth's use of analogy in his Church Dogmatics*, in: SJTh, 22, 1969, S. 129-151. Auf den engen Zusammenhang von Offenbarungsverständnis und Wahrheitsmodell wird im folgenden Kapitel (s. o., S. 310ff.) noch ausführlicher einzugehen sein.

strengster Abhängigkeit und Unterordnung darzustellen, wenn wirklich Gottes Offenbarung zur Sprache kommen soll. "Es kann auch damit kein 'Vom Menschen her', es kann auch damit nur ein 'Zum Menschen hin' des göttlichen Handelns in der Offenbarung gemeint sein",³⁸ wie Barth ausdrücklich betont. Der Schluß von der Offenbarung auf die Wirklichkeit des Menschen ist zwar ein durchaus legitimer und sogar unerläßlicher Schritt, wenn die Offenbarung nicht letztlich überhaupt geleugnet werden soll. Es ist nach Barths Überzeugung jedoch schlechthin verboten, die Schlußrichtung an dieser Stelle umzukehren, die Offenbarung also, wie etwa im neuprotestantischen Modell,³⁹ von der menschlichen Wirklichkeit her ins Auge zu fassen oder gar aus ihr zu extrapolieren.

Diese bedeutet konkret: der Offenbarungsbegriff, den Barth in diesen einleitenden Überlegungen des *KD17* skizziert, erfordert die Anerkennung der Existenz von Religion, die als Manifestation der Offenbarung Gottes in der menschlichen Wirklichkeit anzusehen ist. Es ist indes für Barth offenkundig absolut unzulässig diesen theologisch unerläßlichen Satz dahin zu deuten, als sei die Religion insgesamt Ausdruck der Offenbarung. Offenbarung gewinnt, mit anderen Worten, zwar notwendig weltliche Gestalt in menschlicher Religion, jedoch durchaus nicht alle Religion ist deshalb auch als dieser menschliche 'Offenbarungseindruck' anzusprechen. Ein solcher Rückschluß von der Religion auf die Offenbarung setze ja sichtlich eine vollkommene Korrespondenz zwischen beiden Größen voraus. In diesem Fall aber wäre die menschliche Religion letztlich zum Kriterium der Offenbarung erhoben, da die Offenbarung sich nach der Manier Schleiermachers restlos aus der Religion deduzieren ließe. Die Behauptung alle menschliche Religion sei als jene 'subjektive Seite der Offenbarung' zu qualifizieren wäre also ihren praktischen Konsequenzen nach identisch mit der

³⁸ *KD* I, S. 256.

³⁹ Vgl. *KD17*, S. 309-317.

klassischen Position des Neuprotestantismus, gegen die Barth so energisch Protest einlegt!⁴⁰

Die positive Aufgabe, die sich innerhalb der von Barth markierten Koordinaten stellt, ist damit weder eine pauschale Verurteilung, noch eine ebenso pauschale 'Rechtfertigung' von Religion, sondern vielmehr der Versuch ihrer theologischen Differenzierung. Diese These, zu deren ausdrücklicher Formulierung Barth in *KD17* wohlgedenkt noch nicht vorstößt, ist sichtlich die logische Weiterführung seiner eigentlichen Intention.

Die positive Bestimmung, Offenbarung manifestiere sich auch als Religion, zusammen mit der negativen Einschränkung, nicht alle Religion sei deshalb auch Ausdruck der Offenbarung, konstatiert nämlich unverkennbar eine theologisch höchst fundamentale Unterscheidung in diesem Bereich. Religion läßt sich unter diesen Voraussetzungen nicht länger als ein homogenes Gebilde betrachten, sondern zerfällt in zwei kategorial voneinander unterschiedene Spezies: auf der einen Seite die allein aus den natürlichen Fähigkeiten, Möglichkeiten und Anlagen des Menschen entsprungene und also rein immanente Religion und zum andern jene Religion, in der die Offenbarung geschichtliche und psychische Gestalt gewinnt und die deshalb als Reflexion oder als 'subjektive Seite' der Offenbarung anzusprechen ist. Die erstgenannte Gestalt von Religion ließe sich als anthropomorphe oder genauer als anthropogene Religion, die zweite Gestalt dagegen als theomorphe oder theogene Religion bezeichnen. Die erste Art von Religion hat ihren Ausgangspunkt ausschließlich in der menschlichen Sphäre und ist daher nichts weiter als eine Selbstprojektion des Menschen, der Versuch einer

⁴⁰ Die Bemühung um eine scharfe Abgrenzung von dieser liberalen Alternative ist sichtlich eines der treibenden Motive für Barths radikale Polarisierung von Offenbarung und Religion über weite Strecken in *KD17*. Diese Abwehrmaßnahme ist zwar aufgrund von Barths 'Berührungsangst' mit der liberalen Tradition recht verständlich. Sie ist jedoch auf der Basis seines Zugeständnisses einer realen Präsenz der Offenbarung im Bereich menschlicher Religion im Grunde ebenso unhaltbar, wie der liberale Vorschlag. Bei all dem ist natürlich recht paradox, daß Barth zur Abwehr der neuprotestantischen Gleichsetzung von menschlicher Religion und 'Offenbarungseindruck' ausgerechnet den liberalen Religionsbegriff nahezu unkritisch als die normative Definition von Religion übernimmt.

menschlichen Vorwegnahme der Offenbarung. Die zweite Art von Religion hat ihren Ursprung hingegen in der Offenbarung und ist deshalb, obwohl ebenfalls ganz menschlich, zugleich deren Entsprechung und Abbild, d.h. genuiner 'Offenbarungseindruck'.

Es ist ebenfalls deutlich, daß es sich bei solchen Religionsdifferenzierung um eine streng theologische Aufgabenstellung handelt. Die 'offenbarungsförmige' Religion ist ja in gleicher Weise wie die 'rein immanente' Religion eine empirisch zugängliche Größe. In dieser formalen Hinsicht ihrer empirischen Zugänglichkeit sind die 'theogene' und die 'anthropogene' Religion durchaus identisch. Mit dieser Feststellung ist indes ausgemacht, daß ihre Differenzierung mit rein religionswissenschaftlichen Mitteln grundsätzlich ausgeschlossen ist. Für vergleichende Religionswissenschaft kann alle menschliche Religion ja nur in ihrer Eigenschaft als empirische Erscheinung in den Blick kommen, will sie ihren Befugnisrahmen nicht überschreiten.⁴¹ Auch die 'theogene' Religion kann in religionswissenschaftlicher Perspektive deshalb nur als ein Phänomen in den Blick treten, das wie alle übrige Religion der Analyse und Deutung mit empirischen Untersuchungsmethoden zugänglich ist. Die Frage nach einem möglichen transzendenten Ursprung dieses Phänomens wird hier bewußt und methodisch ausgeklammert.

Die skizzierte Differenzierung der Religion in 'theogene' und 'anthropogene' Religion ist deshalb in der Tat eine Sicht der Religion *sub specie revelationis*, so wie Barth sie zu Beginn seiner Ausführungen in *KD17* ausdrücklich fordert. Es bedarf dieser streng theologischen Perspektive, um jene Religion, die als Offenbarungseindruck anzusprechen ist, von der bloß immanenten Religion abzugrenzen. Erst bei einer solchen theologischen Betrachtung tritt die materiale Differenz von 'theogener' und 'anthropogener' Religion zu Tage, ohne daß ihre

⁴¹ Zur Differenz von Theologie und Religionswissenschaft siehe F. Whaling, *Christian Theology and the World Religions*, S. 127ff.

gemeinsame Zugehörigkeit zum phänomenologisch zugänglichen Bereich dabei geleugnet wird: "Gott ist in seiner Offenbarung tatsächlich eingegangen in eine Sphäre, in der seine Wirklichkeit und Möglichkeit umgeben ist von einem Meer von mehr oder weniger genauen, aber ebenfalls grundsätzlich als solche nicht zu verkennenden Parallelen und Analogien in menschlichen Wirklichkeiten und Möglichkeiten. Gottes Offenbarung ist tatsächlich Gottes Gegenwart und also Gottes Verborgenheit in der Welt menschlicher Religion. Indem Gott sich offenbart, verbirgt sich das göttlich Besondere in einem menschlich Allgemeinen, der göttliche Inhalt in einer menschlichen Form".⁴² Um diese Gestalten der Religion, in der die Offenbarung gegenwärtig ist, in diesem 'Meer' von 'Parallelen und Analogien in (bloß) menschlichen Wirklichkeiten und Möglichkeiten' zu erkennen und auszugrenzen, bedarf es sichtlich des Kriteriums der Offenbarung Gottes selbst. Eine sachgemäße Behandlung des Problems der Religion auf der von Barth angeregten Grundlage ließe sich demnach bestimmen als eine diakritische Untersuchung der menschlichen Religion anhand des Maßstabs der Offenbarung Gottes.

Der Theologie wird mit einer solchen Untersuchung der Religion auf ihre 'Offenbarungsförmigkeit' hin – gemessen an Barths eigenen wissenschaftstheoretischen Prämissen – durchaus keine wesensfremde Aufgabe angewiesen. Nach Barths Auskunft in den Prolegomena zur *Kirchlichen Dogmatik* ist theologische Reflexion ja als eine kritische Prüfung der kirchlichen Verkündigung anhand der Norm der Offenbarung Gottes zu bestimmen⁴³ und also geradezu von ihrer diakritischen Funktion her zu definieren. Diese Funktionsbestimmung der Theologie wird dabei in dem diakritischen Charakter der Offenbarung selbst verankert und aus ihm abgeleitet: "Offenbarung...heißt...gebietenrisch vollzogene

⁴² KD17, S. 307; cf. S. 308.

⁴³ Vgl., KD I, § 1, S. 1ff.; § 3, S. 47ff.; § 7, S. 261ff.; KD IV.1, S. 1007ff.); ders., *Die Theologie und die Mission in der Gegenwart*, in: *Theologische Fragen und Antworten*, Zollikon/Zürich, 1957, S. 100–126, S. 102f.

Unterscheidung des Lichtes von der Finsternis. Theologisches Denken muß also ein unterscheidendes, griechisch: ein kritisches Denken sein".⁴⁴

Es ist allerdings noch einmal darauf hinzuweisen, daß Barth ein solches Programm einer diakritischen Untersuchung religiöser Erscheinungsformen anhand des Kriteriums der göttlichen Offenbarung in *KD17* noch nicht explizit formuliert oder gar praktisch vorführt. Ein derartiges Unternehmen ist indes die logische Schlußfolgerung aus seinem Zugeständnis einer Manifestation der Offenbarung in Gestalt menschlicher Religion einerseits und der Ablehnung einer schlichten Identifikation dieser subjektiven Seite der Offenbarung mit der menschlichen Religion in ihrer Gesamtheit andererseits. Die von Barth zu Beginn des *KD17* skizzierten theologischen Rahmenbedingungen für eine sachgemäße Behandlung des Problems der Religion laufen sichtlich auf eine solche Lösung hinaus.

Barths Zurückhaltung hinsichtlich der ausdrücklichen Forderung nach einer Lokalisierung der subjektiven Seite der Offenbarung in der Welt menschlicher Religion und dem sich daraus notwendig ergebenden Unternehmen einer theologischen Differenzierung von Religion *sub specie revelationis* ist sicher nicht zuletzt aus einer gewissen 'Berührungsangst' mit dem liberalen Ansatz geboren, von dem er sich unter allen Umständen distanzieren möchte. Als ein zentrales Anliegen dieser theologischen Tradition wurde in Kap. II (s. o., S. 21ff.) ja der Versuch erkannt, die menschliche Religion von ihrem eigenen 'Wesen' her zu beurteilen und anhand dieses Maßstabs in ein hierarchisch strukturiertes System einzuordnen. Angesichts dieses Hintergrunds ist unmittelbar einleuchtend, weshalb Barth noch nicht zu einer ausdrücklichen Formulierung der Konsequenzen seines eigenen Ansatzes vorstößt. Die Gefahr der Verwechslung einer theologischen Differenzierung von Religion im Licht der Offenbarung mit

⁴⁴ K. Barth, *Die Grundformen theologischen Denkens*, S. 286; hinzuweisen ist an dieser Stelle auf die bemerkenswerte zeitliche Nähe des Vortrags, dem dieses Zitat entnommen ist (1936) zu dem 1938 veröffentlichten zweiten Halbband der *Kirchlichen Dogmatik*!

dem scharf abgelehnten liberalen Unternehmen der Entwicklung einer 'Religionspyramide' lag für ihn wohl noch allzu nahe, auch wenn sich das Bewertungskriterium in beiden Fällen radikal unterscheiden mochte.

Der wohl entscheidende Faktor, der Barth an der konsequenten Entfaltung seines eigenen Ansatzes in Richtung einer diakritischen Religionsschau hindert, ist jedoch ohne Zweifel der neuprotestantische Religionsbegriff selbst, dessen Gültigkeit Barth in seiner Detailargumentation in *KD17* weithin unbesehen voraussetzt. Wie unsere Analyse in Kap. VI (s. o., S. 182ff.) gezeigt hat, ist Barth durch die unbewußte Aufnahme dieses liberalen Religionsverständnisses gezwungen, auf seinen frühen Offenbarungsbegriff zurückzugreifen, der von dem Gedanken einer absoluten Transzendenz Gottes geprägt ist. Dieser dem liberalen Religionsbegriff negativ korrespondierende, extremtranszendente Offenbarungsbegriff steht jedoch mit Barths Zugeständnis, die Offenbarung habe auch eine 'subjektive Seite' und manifestiere sich auch als menschliche Religion in fundamentalem Konflikt und blockiert deshalb über weite Strecken in *KD17* die Weiterführung dieser mehr inklusiven Linie. Religion läßt sich im Rahmen dieses Ansatzes, wie sich in unserer Untersuchung zeigte, nur als der schlechthinnige Gegensatz der Offenbarung begreifen. Es wurde ferner deutlich, daß dieses dualistisch geprägte Denkmodell deshalb lediglich Pauschalurteile über die Religion zuläßt (vgl. o., Kap. VI, S. 183f.; Kap. VIII, S. 229ff.), eine differenzierende Sicht der Religion also grundsätzlich ausschließt. Angesichts seiner starken Fixierung auf dieses polare Grundmodell kann es natürlich nicht überraschen, daß Barth nicht zu einer vollen Entfaltung seiner ursprünglichen Absicht vorstoßen konnte. Es wäre in der Tat höchst merkwürdig, wenn er zu einer klaren Sicht der Implikationen dieser beiden, diametral entgegengesetzten Denkansätze vorgedrungen wäre und also sowohl das Verbot, als auch die Notwendigkeit einer theologischen Differenzierung der religiösen Formenwelt zum Programm erhoben hätte!

Eine Interpretation, die eine theologische Differenzierung der religiösen Formenwelt von der Offenbarung her als eine explizite Forderung Barths aus seinen Ausführungen in *KD17* herauslesen wollte, wäre daher gewiß überzogen, wie sehr die hier skizzierten Ansätze zu einer grundlegenden Revision seines Offenbarungsbegriffs auch implizit auf ein derartiges Programm als ihre logische Weiterführung zusteuern mögen. Die in Kap. VII (s. o., S. 212ff.) skizzierten Interpretationen von H. Hartwell und A. Race, die Barth in *KD17* bereits bei der praktischen Durchführung einer solchen Religionsdifferenzierung begriffen sehen, werden seinem Entwurf deshalb nicht hinreichend gerecht, obwohl die von Barth unterschwellig anvisierte Richtung hier durchaus zutreffend erkannt wird.⁴⁵

Barths Absonderung der christlichen Religion als wahre Religion aus dem Kreis aller übrigen Religion läßt sich unseres Erachtens als Beleg für eine solche Interpretation nicht ins Feld führen, da Barth bei dieser Ausgrenzung weitgehend im Horizont seines dualistischen Grundschemas argumentiert und die konkrete Gestalt der christlichen Religion in jenem Kontext entsprechend als irrelevant für ihre Wahrheit erklärt, wie im vorangehenden Kap. VIII (s. o., S. 234ff.) deutlich wurde. Es ist an dieser Stelle indes ebenfalls anzumerken, daß Barth diesen Ansatz gegen Ende des *KD17* im Kontext seiner Ausführungen zur 'Heiligung' der christlichen Religion spürbar korrigiert und der Gestalt der wahren Religion, entgegen seinen vorherigen Äußerungen nun doch entscheidendes Gewicht beimißt. Es wird zu klären sein, ob diese 'Korrektur' nicht auch jene vorausgehende pauschale Identifikation von wahrer und

⁴⁵ Anders als in der alternativen Interpretation von K. Nürnberger (s. o., S. 211f.). Nürnbergers Deutung ist zwar in Bezug auf das in *KD17* dominierende dualistische Denkmodell durchaus zutreffend. Er übersieht indes die in diesem Kapitel skizzierte wichtige Unterströmung in *KD17*, in der Barth sich ernsthaft darum bemüht, eine reale Präsenz der Offenbarung Gottes in Gestalt menschlicher Religion anzuerkennen und zur Sprache zu bringen. Bei der Behauptung die spezifische Gestalt der wahren Religion sei ohne wesentliche theologische Bedeutung (vgl. *KD17*, S. 372-377) handelt es sich demnach, entgegen der Meinung Nürnbergers, nicht um einen Ausdruck, sondern um eine gravierende Abweichung von Barths ursprünglicher Intention.

christlicher Religion neu zur Disposition stellen muß.⁴⁶

Es ist allerdings nicht zu leugnen, daß Barth in *KD17* noch nicht zu einem geschlossenen, offenbarungstheologisch fundierten Entwurf vorstößt, der der Gestalt aller Religion entscheidende theologische Bedeutung beimißt oder gar die gesamte religiöse Formenwelt am Kriterium der Offenbarung zu messen sucht. Bevor ein solches Programm unter legitimer Berufung auf Barth und als eine einleuchtende Weiterführung seines eigentlichen Anliegens in *KD17* konkret in Angriff genommen werden kann, ist ein grundlegendes Problem noch vorab zu klären.

Barth begibt sich mit seinem Zugeständnis einer subjektiven Seite der Offenbarung in Gestalt menschlicher Religion ja in ein eigentümliches Dilemma. Auf der einen Seite ist mit diesem Zugeständnis die Möglichkeit abgeschnitten, die Relation zwischen Gottes Offenbarung und menschlicher Religion als eine absolute Diastase zu bestimmen. Die These, Gottes Offenbarung sei tatsächlich in phänomenologisch ausweisbarer Gestalt im Bereich der Religion präsent, macht es sichtlich unmöglich, diesen Bereich dann in gleichem Atemzug in seiner Gesamtheit als die Sphäre der bloßen Diesseitigkeit und Gottesferne zu charakterisieren. Auf der anderen Seite möchte Barth natürlich unter allen Umständen eine Lösung vermeiden, die auf die vollständige Deckung der subjektiven Seite der Offenbarung mit der menschlichen Religion in ihrer Gesamtheit hinauslaufen könnte. Der eigentlichen Intention Barths nach geurteilt, kann es sich bei der Relation von Offenbarung und Religion demnach weder um eine vollständige Korrespondenz, noch um eine absolute Diastase handeln. Die erste Lösung wäre ein Rückfall in das liberale Schema; im zweiten Fall wäre dagegen die Konzeption der Offenbarung selbst *ad absurdum* geführt.

Theologisch bedenklich ist also nicht etwa die von Barth betonte Unterscheidung beider Größen überhaupt, sondern allein die seiner Religionskritik zugrunde liegende Vorstellung ihrer primären Beziehungslosigkeit, die dann auch

⁴⁶ Vgl. dazu u., Kap. XI, S. 329ff.

im Akt der 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' nicht überzeugend überbrückt werden kann. Die Unterscheidung von menschlicher Religion und göttlicher Offenbarung selbst ist indes "a very necessary distinction", die Barth über weite Strecken in seiner Abhandlung lediglich "exaggerated into a complete disjunction",⁴⁷ wie J. Baillie kritisch vermerkt. Theologie wird sich ja sicher nicht mit der These einer völligen Entsprechung zwischen Gottes Offenbarung und menschlicher Religion zur Ruhe setzen können, ohne sich damit dem Vorwurf einer geheimen Verkehrung der Theologie in Anthropologie auszusetzen. In dieser Gefahr steht etwa die Kritik K. Nürnbergers an Barth, wenn er erklärt, die Unterscheidung von Religion und Offenbarung sei eine "Abstraktion...der keine Wirklichkeit zukommt", weil Gott "uns in Christus nur und ausschließlich menschlich und weltlich"⁴⁸ begegne. Diese Kritik an Barth ist überzogen, weil sie verkennt, daß der durchaus notwendige Satz Offenbarung müsse sich in der menschlichen Wirklichkeit manifestieren, um überhaupt Offenbarung genannt zu werden, nicht bedeuten kann, Offenbarung werde auf die menschliche Wirklichkeit reduzierbar. Nicht nur Barths radikale Polarisierung, sondern auch eine solch totale Identifikation von Religion und Offenbarungseindruck muß schließlich auf eine Leugnung von Gottes Offenbarung selbst hinauslaufen.

Eine wirklich weiterführende Lösung, so wie sie in den einleitenden Überlegungen Barths in *KD17* ansatzweise sichtbar wird, hat folglich einen gewissen Mittelweg zwischen beiden Extremen zu suchen, d.h. sowohl ernsthaft mit der notwendigen Unterscheidung, als auch einer genuinen Beziehung von Gottes Offenbarung und menschlicher Religion zu rechnen.⁴⁹ Auf der Basis seines

⁴⁷ J. Baillie, *The Sense of the Presence of God*, S. 204.

⁴⁸ K. Nürnberger, *Systematisch-theologische Lösungsversuche zum Problem der anderen Religionen und ihre missionsmethodischen Konsequenzen*, S. 23.

⁴⁹ Vgl. dazu die Beiträge von H. Frick, *Das Evangelium und die Religionen*, bes. S. 33 und L. Newbigin, *The Finality of Christ*, S. 34; Besonders fruchtbare Denkanstöße liefert der Beitrag von H. Frick, der diesen Ansatz auf die gesamte Religionsgeschichte auszudehnen sucht, wenn er erklärt: "Das Evangelium wirkt sich in ihr (i.e. (Forts...))

Zugeständnisses, die göttliche Offenbarung sei wirklich in Gestalt menschlicher Religion weltlich präsent, ist, mit anderen Worten, eine Bestimmung der Relation von göttlicher Offenbarung und menschlicher Religion unter Vermeidung der *Skylla* ihrer vollkommenen Deckung und der *Charybdis* ihrer absoluten Verhältnisslosigkeit erforderlich.

Dabei stellt sich nun jedoch die Frage, wie eine solche positive Beziehung von subjektiver Seite der Offenbarung und menschlicher Religion überhaupt vorzustellen ist, ohne beide Größen dabei, wie in der liberalen Tradition, einfach miteinander zu identifizieren. Wie ist die Offenbarung Gottes im Raum der menschlichen Religion gegenwärtig? Etwas dogmatisch präziser formuliert: Wie ist jene weltliche Präsenz der Offenbarung in Gestalt menschlicher Religion – deren Leugnung nach Barths eigenen Worten (vgl. o., S. 262) einer Leugnung der Offenbarung selbst gleichkäme – eigentlich zu denken und theologisch sachgemäß zu beschreiben?

Höchst aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang eine Passage⁵⁰ am Ende jenes ersten Teilabschnitts des *KD17*, der uns in diesem Kapitel beschäftigt hat. Barth versucht hier den Modus der Präsenz der Offenbarung in Gestalt menschlicher Religion mit Hilfe einer christologischen Analogie aufzuhellen. Er greift das gleiche Problem – man könnte sagen nach einem langen und beschwerlichen Umweg – dann gegen Ende des *KD17* noch einmal ansatzweise auf. Insbesondere im Abschnitt zur 'Heiligung' der christlichen Religion⁵¹ bemüht Barth sich sichtlich darum, die zu Beginn des *KD17* angesetzte Linie erneut aufzunehmen und weiterzuführen. In unübersehbarem Kontrast zu seiner

49 {...Forts.}

der Religionsgeschichte] aus, aber es geht nicht in ihr auf" (a.a.O., S. 33). Diese Thematik wird im abschließenden Kap. XI (s. o., S. 329ff.) noch einmal eingehender aufzugreifen sein.

⁵⁰ *KD17*, S. 323f.

⁵¹ Ebd., S. 393–397.

vorausgehenden scharfen Verurteilung aller menschlichen Religion beschäftigt er sich in diesem Schlußabschnitt des *KD17* noch einmal mit der Frage, wie jene Manifestation der Offenbarung in einer spezifischen Gestalt menschlicher Religion konkret vorzustellen und theologisch verantwortlich zur Sprache zu bringen sei.⁵²

Es ist hier ausdrücklich anzuerkennen, daß es Barth in den zur Debatte stehenden Abschnitten nicht gelingt seine Überlegungen zu einem geschlossenen Entwurf mit der wünschenswerten Dichte und Konsistenz auszubauen. Seine Ausführungen sind recht fragmentarisch, oft nur andeutend und zuweilen sogar spürbar tastend. Verantwortlich dafür ist sicher nicht zuletzt die erwähnte Verwendung des Modells einer absoluten Diastase von Offenbarung und Religion im Hauptteil des *KD17*, die den Gedanken einer wirklichen Verbindung beider Größen eigentlich überhaupt ausschließen müßte. Dennoch bemüht Barth sich zu Beginn und zum Abschluß seiner Erwägungen zur Religionsproblematik spürbar darum, die Relation von Offenbarung und Religion als eine wirkliche Verbindung zu entwickeln und brauchbare Kategorien zur Beschreibung dieser Verbindung zu finden.

Eine solche Klärung der epistemologischen und terminologischen Rahmenbedingungen ist jedoch sichtlich die unabdingbare Voraussetzung für den Versuch, jene Religion zu bestimmen, in der die Offenbarung Gottes präsent ist. Barth selbst stößt zwar zu dieser Anwendung, wie bereits erwähnt, selbst noch nicht vor. Für eine differenzierende Schau der religiösen Formenwelt, wie sie als eine Weiterführung der Barth'schen Prämissen in diesem Kapitel angedeutet wurde und die sich zu Recht auf Barth berufen möchte, ist eine Beantwortung der Frage, wie Barth selbst jene Anwesenheit der Offenbarung im Bereich und in

⁵² Die Wiederaufnahme dieser Thematik gegen Ende des *KD17* bestätigt indirekt die in diesem Kapitel vertretene Interpretation, daß nämlich der Versuch einer positiven Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Religion als das eigentliche -wenn auch zuweilen verschüttete- Anliegen Barths in diesem Paragraphen seiner Dogmatik zu betrachten ist!

Gestalt menschlicher Religion näher bestimmt, jedoch von schlechthin fundamentaler Bedeutung. Das Unternehmen einer theologischen Ausgrenzung derjenigen Religion, die zugleich als die subjektive Seite der Offenbarung zu qualifizieren ist, hat ja zweifellos ein Verständnis des Wesens dieser positiven Verbindung zur Voraussetzung und ist dann seinerseits dessen praktische Anwendung. Im Hinblick auf die Möglichkeit eines solchen künftigen diakritischen Religionsschau als Weiterführung des Barth'schen Grundanliegens soll sich unsere Arbeit deshalb abschließend dieser Frage nach dem Modus der von ihm behaupteten positiven Relation von Offenbarung Gottes und menschlicher Religion zuwenden.

Kapitel X

Wahre Religion – Abbild der Inkarnation.

Ansätze zu einem alternativen Paradigma

"Wir können also zusammenfassend sagen: Wir haben nichts abzustreichen und zurückzunehmen von der Erkenntnis: in seiner Offenbarung ist Gott gegenwärtig mitten in der Welt menschlicher Religion."¹

"Das ewige Evangelium entäußerte sich selbst, nahm Knechtsgestalt an und ward wie eine Religion und an Gebärden als eine Religion erfunden."²

Ein zunächst unscheinbarer Aspekt der Ausführungen Barths zum dogmatischen Problem der menschlichen Religion in *KD17* blieb bisher noch weitgehend unberührt. Es handelt sich dabei nicht um eine bestimmte Position, die Barth in diesem ausgedehnten Paragraphen seiner *Kirchlichen Dogmatik* verfährt oder zurückweist, sondern um die merkwürdige Abwesenheit einer charakteristischen Komponente in seiner Diskussion: Angesichts der Tatsache, daß diese Abhandlung Bestandteil der *Kirchlichen Dogmatik* ist, muß es sicher recht seltsam anmuten, daß Barth hier nicht stärker christologisch argumentiert.

Eine ausgesprochen christologisch geprägte Grundstruktur ist ja das wohl markanteste 'Markenzeichen' von Barths monumentalem Hauptwerk. Ein erfahrener Kenner der Theologie Barths bemerkt zu Recht die *Kirchliche Dogmatik* sei "rigoureuxment christologique, du début a la fin d'oeuvre".³ In einer jüngst veröffentlichten Einführung zu Barths Leben und Werk wird die christologische Ausrichtung in ähnlicher Weise als "simultaneously the heart of the content and methodology of the *Church Dogmatics*"⁴ charakterisiert. Ein anderer prominenter

¹ *KD17*, S. 324.

² K. Goldammer, *Die Bibel und die Religionen*, in: *FuH*, 16, 1966, S. 55-135, S. 131.

³ G. Casalis, *Portrait de Karl Barth*, Genf, 1960, S. 108; cf. S. 106.

⁴ C. Green, *Karl Barth. Theologian of Freedom*, London, 1989, S. 30.

zunehmende "christological concentration"¹⁰ bezeichnet hat. Es gelingt Barth im Laufe der Ausarbeitung seines theologischen Systems erst ganz allmählich die bereits früh beabsichtigte christologische Orientierung wirklich material in die Struktur seiner Dogmatik umzusetzen. Er selbst erkennt dieses Defizit der Frühphase seines theologischen Denkens rückblickend bereitwillig an, wenn er erklärt: "The Christological character of the Church Dogmatics is perhaps not so clear in Volume I as it should be".¹¹ Die christologische Ausrichtung läßt sich demnach als ein direkter Gradmesser für die innere Ausgereiftheit eines spezifischen Abschnitts der *Kirchlichen Dogmatik* verwenden. Für den Umstand, daß *KD17* gemessen an diesem Kriterium einen recht bescheidenen Rang einnimmt, ist sicher zunächst der frühe chronologische Ort dieser Passage verantwortlich zu machen.

Der von Barth im Rückblick beklagte Mangel an einer zureichenden christologischen Ausrichtung seines Frühwerks hat natürlich tiefgreifende theologische Gründe. Er selbst bekennt, er sei zu Beginn seiner theologischen Entwicklung von "the eggshells of philosophical systematics"¹² an einer konsequenteren Durchführung seines christologischen Anliegens gehindert worden. Es ist hier natürlich nicht der Ort diese 'systematischen Eierschalen' im Einzelnen namhaft zu machen und ihre blockierende Wirkung im Detail zu verfolgen. Es ist lediglich anzumerken, daß jenes stark von der Philosophie Kierkegaards beeinflusste Schema eines 'unendlichen qualitativen Unterschieds' zwischen Gott und Mensch, mit dem Barth in der Phase seines Römerbriefkommentars vornehmlich operiert, in einer unversöhnlichen

¹⁰ K. Barth, *How I Changed my Mind*, S. 43.

¹¹ Karl Barth, *Table Talk*, S. 30; ähnlich äußert Barth sich in einer autobiographischen Skizze: "Christian doctrine...has to be exclusively and conclusively the doctrine of Jesus Christ...If I look back on my earlier studies, I may well ask myself how it ever came about that I did not learn this much sooner and accordingly speak it out." (*How I Changed my Mind*, S. 43; cf. S. 60).

¹² K. Barth, *How I Changed my Mind*, S. 43.

inhaltlichen Spannung zur Grundbewegung der Christologie steht. Das Bekenntnis zur Inkarnation, dem Zentrum des christologischen Dogmas, steht sichtlich in fundamentalem Konflikt mit dem Gedanken einer absoluten Diastase zwischen Gott und Mensch. Im Zuge der christologischen Konzentration seines theologischen Denkens wendet Barth sich deshalb ganz folgerichtig zunehmend ab von Vorstellung eines "bloß jenseitigen Gottes, der doch nur unter Vergessen der Tatsache, daß sein Wort Fleisch wurde, Gott zu nennen wäre",¹³ wie er dann am Ende seiner Dogmatik selbstkritisch vermerkt.

Die zurückliegende Analyse hat nun allerdings zutage gefördert, daß Barth in *KD17* durch die unbedachte Übernahme des liberalen Religionsbegriffs mitsamt seinem philosophischen Unterbau über weite Strecken in dieses eigentlich bereits überwundene polare Denkmodell seiner frühen Theologie zurückfällt. Die 'philosophische Eierschale', die Barth an einem konsequenten christologischen Zugang zum Problem der menschlichen Religion hindert, läßt sich für den besonderen Fall des *KD17* demnach ungewöhnlich präzise als das neu-protestantische Verständnis von Religion identifizieren!

Trotz dieses Gesamteindrucks finden sich in *KD17* allerdings eine Reihe von Passagen, in denen sich Barth –spürbar gegen die Grundtendenz seines polaren Modells– um eine christologisch fundierte Perspektive des Problems der menschlichen Religion bemüht. Eines dieser Indizien ist die bereits in einem früheren Zusammenhang besprochene Verwendung der Formel des 'Namens Jesus Christus' anstelle der üblichen Wendung 'Offenbarung Gottes'. Der durchgängige Gebrauch dieser Formel im Schlußteil des *KD17* ist als ein solcher Hinweis auf Barths Grundanliegen bedeutsam, wenn diese Formel auch durch ihre Identifikation mit dem frühen Offenbarungsbegriff, der von dem Gedanken einer absoluten Transzendenz Gottes geprägt ist, ihren spezifisch christologischen

¹³ *KD* IV_{1.2}, S. 327; aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang auch Barths Schrift *Die Menschlichkeit Gottes* (s. bes. S. 18).

Gehalt weithin vermissen läßt, wie sich in Kap. VIII (vgl. o., S. 223ff.) zeigte.

Eine sorgfältige Lektüre des *KD17* macht nun allerdings deutlich, daß diese Formel nicht der einzige Anhaltspunkt dafür ist, daß Barth sich in diesem Paragraphen darum bemüht, das Problem der Religion in einen christologischen Bezugsrahmen einzubinden. Bei diesem 'christologischen Zugang' zur Religionsfrage in *KD17* handelt es sich verständlicherweise nicht um einen durchgehenden Argumentationsstrang und noch weniger um einen geschlossenen Entwurf, sondern um eine Reihe von mehr oder weniger zusammenhängenden Andeutungen, Denkanstößen und teilweise spürbar tastenden Versuchen. Diese fragmentarischen Ansätze zu einer christologisch fundierten Sicht der Religion dürften jedoch im Hinblick auf die genannte innere Evolution in Barths Theologie ein reiferes Stadium seines Denkens repräsentieren. Dieser Eindruck wird durch die Beobachtung bekräftigt, daß sich diese christologischen Erwägungen ausgerechnet an jenen Punkten in *KD17* konzentrieren, wo Barth versucht Offenbarung und Religion in eine positive Verbindung zu bringen und die Relation von subjektiver Seite der Offenbarung und menschlicher Religion dogmatisch zu präzisieren.¹⁴

Als den Ausgangspunkt seiner Überlegungen wählt Barths die klassische Inkarnationslehre. Nach seiner Auffassung läßt sich die zu Beginn des *KD17* als notwendig postulierte positive Verbindung von göttlicher Offenbarung und menschlicher Religion als eine Analogie des Geschehens der Fleischwerdung des göttlichen *Logos* begreifen. Barth entfaltet diesen Gedanken in einer Passage am Ende des ersten Teilabschnitts seiner Abhandlung, indem er verschiedene Teilaspekte der Inkarnationslehre herausgreift und auf die Beziehung von

¹⁴ Dieser Versuch das positive Verhältnis von Offenbarung und Religion in dem für Barths spätere Theologie so bezeichnenden christologischen Bezugsrahmen zu entwickeln, bestätigt indirekt das Resultat des vorangehenden Kap. IX (vgl. o., S. 267ff.), daß nämlich die Frage nach der Präsenz der Offenbarung im Bereich und in Gestalt menschlicher Religion und nicht etwa die theologische Religionskritik -trotz ihrer unverhältnismäßig breiten Entfaltung- die eigentliche Problematik dieses Paragraphen bildet.

Offenbarung und Religion überträgt. Der zur Diskussion stehende Textabschnitt sei wegen seines recht aufregenden Inhalts an dieser Stelle etwas ausführlicher im Zusammenhang zitiert. Im Anschluß an sein ausdrückliches Verbot die menschliche Wirklichkeit der Religion "untheologisch", d.h. abgesehen von der Offenbarung Gottes begreifen zu wollen, erklärt Barth:

"Die Anschauung, an der man sich in dieser Sache zu orientieren hat, um in der *analogia fidei* zu bleiben und nicht in ein untheologisches Denken zu verfallen, ist die christologische, von der Fleischwerdung des Wortes als *assumptio carnis*. Wie die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus die Einheit eines vollendeten Geschehens ist, so ist auch die Einheit von göttlicher Offenbarung und menschlicher Religion die eines –nun freilich im Unterschied zu jenem erst zu vollendenden– Geschehens. Wie Gott dort Subjekt dieses Geschehens ist, so und nicht anders auch hier. Wie dort der Mensch Jesus nicht schon vorher und abstrakt existiert, sondern nur in der Einheit jenes Geschehens, dessen Subjekt das Wort Gottes und also Gott selber ist: wahrer Gott und wahrer Mensch: so ist hier der Mensch mit seiner Religion streng als der Mensch zu sehen, der Gott folgt, daraufhin, daß Gott ihm vorangeht, der Gott hört, daraufhin, daß er von Gott angesprochen ist, der für uns also nur in dieser seiner Eigenschaft als Gegenüber Gottes vorhanden ist".¹⁵

In markantem Kontrast zur unmittelbar folgenden Verurteilung aller Religion als 'Unglaube', 'Götzendienst' und 'Werkgerechtigkeit' stellt Barth hier also die These auf, die Beziehung zwischen menschlicher Religion und göttlicher Offenbarung sei nicht etwa als ein radikaler Gegensatz zu begreifen, sondern sei nur als ein Gleichnis der Menschwerdung Gottes theologisch wirklich sachgemäß

¹⁵ KD17, S. 323; bedeutsam ist hier, daß Barths Verständnis der Inkarnation sich ganz in der Vorstellungswelt der christologischen Debatte des 5. Jahrhunderts bewegt (über Einzelheiten dieser altkirchlichen Suche um die rechte Formulierung des christologischen Dogmas informiert J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 5. revid. Aufl., San Francisco, 1978, S. 280–343 und J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, Bd. I: *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*, Chicago/London, 1971, S. 226–277). Der Grundgedanke einer 'Aufnahme' der Menschlichkeit durch den präexistenten *Logos*, auf dem Barths Analogie basiert, stammt ursprünglich aus dem Bereich der antiochenischen Theologie und wurde besonders von Theodor von Mopsuetia energisch verfochten (vgl. J. N. D. Kelly, a.a.O., S. 303ff.). Der von Barth besonders betonte Aspekt der Einheit des Gottmenschen wurde indes vorwiegend im gegnerischen Lager der alexandrinischen Theologie unter der Führung von Cyril von Alexandrien mit der Konzeption einer 'hypostatischen Union' der göttlichen und menschlichen Natur Christi herausgestrichen (vgl. J. N. D. Kelly, a.a.O., S. 312ff.). Beide Aspekte finden sich dann in der berühmten Einigungsformel des Konzils von Chalkedon: "ἐν δύο φύσεσιν ἁσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως ... εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης" (*Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, ed. H. Denzinger/A. Schönmetzer, 32. Aufl., Freiburg/Br., 1963, No. 302, S. 108).

verstanden. Das Verhältnis zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Religion ist nach dieser erstaunlichen Auskunft also ein direktes Abbild des Verhältnisses von Gott und Mensch in der Person Jesu Christi! Der wenige Seiten zuvor anerkannten Verbindung von Offenbarung und Religion wird von Barth damit nichts geringeres als eine christomorphe Struktur zugeschrieben!¹⁶

Diese christologische Analogie bekräftigt zunächst das Ergebnis unserer Analyse im vorangehenden Kap. IX (vgl. o., S. 266ff.), wo deutlich wurde, daß Barths ursprüngliche Intention eigentlich eine radikale Abkehr von jenem reduktionistischen Religionsverständnis voraussetzt, das die Diskussion in *KD17* dann tatsächlich weitgehend dominiert. Die von Barth hier angeregte Vorstellung einer christomorphen Einheit von Offenbarung und Religion setzt ja ebenfalls ein Verständnis von Religion voraus, das diese Erscheinung nicht *per definitionem* auf den Gegensatz zur Offenbarung festlegt. Die durchaus unbestreitbare Einsicht Religion sei eine menschliche Erscheinung, darf angesichts dieser christologischen Analogie offenbar nicht auf den Schluß hinauslaufen, Religion sei deshalb ein bloß menschliches, d.h. ein sich in der empirischen Sphäre erschöpfendes Phänomen. Der hier von Barth vorgeschlagene christologische Bezugsrahmen verweist vielmehr auf die Möglichkeit und Wirklichkeit einer harmonischen Einheit und konkurrenzlosen Entsprechung zwischen Offenbarung und Religion.

Dieser Gedanke einer Parallele zwischen der 'Aufnahme' der Menschlichkeit durch den präexistenten *Logos* und einer 'Aufnahme' der menschlichen Religion durch die göttliche Offenbarung unterstreicht ebenfalls, daß Barth die (theologisch notwendige) positive Korrelation von Offenbarung und Religion

¹⁶ In der jüngsten Diskussion um eine Theologie der Religionen findet sich dieser Gedanke in ähnlicher Gestalt bei P. F. Knitter. Er betont, daß "all revelation and grace can be considered incarnational. Therefore revelation not only can, but must take on flesh in religion. Grace and revelation cannot be what they are without the mediation of -without becoming- religion" (*No Other Name?*, S. 94). Es ist jedoch recht paradox, daß Knitter den christologischen Strang in *KD17* völlig übersieht und diese These daher lediglich kritisch gegen Barth richtet.

gewiß nicht für die menschliche Religion in ihrer vorfindlichen Gesamtheit reklamieren möchte (vgl. o., Kap. IX, S. 269f.). Nach dem neutestamentlichen Zeugnis inkarniert sich das ewige Wort Gottes ja nicht etwa in der Menschheit insgesamt. Eine solche kollektivistische Inkarnationslehre liefe letztlich auf die atheistische Anthropologie Feuerbachs oder die spekulative Geschichtstheorie Hegel'scher Prägung hinaus. Besonders die synoptischen Evangelien und der Hebräerbrief legen dagegen allen Nachdruck auf die spezifische Gestalt der Menschlichkeit des fleischgewordenen Wortes. Bei jener Religion, die in die christomorphe Einheit mit der Offenbarung 'aufgenommen' wird, kann es sich entsprechend nicht um die menschliche Religion *in toto*, sondern nur um eine spezifische Gestalt menschlicher Religion handeln, wenn man die von Barth angeregte Analogie nicht verlassen will.¹⁷

Der Eindruck, daß Barths Analogie auf eine spezifische Gestalt menschlicher Religion begrenzt werden muß, wird auch dadurch unterstrichen, daß Barth seine Diskussion im Schlußteil des *KD17*, wo er diesen christologischen Faden noch einmal aufnimmt, ausschließlich auf die 'wahre Religion' beschränkt. Er erklärt dort unter ausdrücklichem Bezug auf das christologische Dogma, die der Offenbarung entsprechende wahre Religion besitze eine unverwechselbare, d.h. phänomenologisch eindeutig ausweisbare Gestalt.¹⁸ Der christologische Bezugsrahmen weist damit also ebenfalls in Richtung einer differenzierenden Sicht der Religion, wie sie bereits in vorangehenden Kap. IX (s. o., S. 270ff.) als

¹⁷ Im Zuge seiner Erwägungen zur *assumptio carnis* Lehre in *KD IV* (S. 47ff.) betont Barth allerdings, daß in "Jesus Christus nicht nur ein Mensch", sondern "das Menschliche aller Menschen als solches in die Einheit mit Gott versetzt und erhoben" (ebd., S. 52) ist. "Das was Gott der Sohn in die Einheit mit sich selbst aufnahm" ist nach seiner Auskunft "in einer konkreten Gestalt die konkrete Möglichkeit der Existenz des Menschen" (ebd.) überhaupt. Mit dieser These möchte Barth offenbar zum Ausdruck bringen, daß die spezifische Gestalt der Menschlichkeit des inkarnierten Wortes ontologisch mit der Menschlichkeit aller Menschen verknüpft ist und also eine normative Funktion für eine theologische Definition des *Humanum* besitzt. Analog ließe sich die spezifische Gestalt der Religion, die in eine 'christomorphe' Einheit mit der Offenbarung aufgenommen ist als die normative Gestalt und das Ziel aller menschlichen Religion verstehen.

¹⁸ Vgl. bes. *KD17*, S. 394.

eine Weiterführung der ursprünglichen Intention Barths in *KD17* angedeutet wurde.

Die zitierte Passage aus *KD17* macht nun allerdings zusätzlich deutlich, daß eine wirklich theologische Besinnung zum Problem der Religion sich ausschließlich auf die christomorphe Religion zu beschränken hat. Die christologische Analogie führt Barth nämlich zu dem sicherlich etwas überraschenden, jedoch durchaus folgerichtigen Schluß, daß 'der Mensch mit seiner Religion' in theologischer Perspektive nicht als eine abstrakte Größe ins Blickfeld kommen kann, sondern nur in 'seiner Eigenschaft als Gegenüber Gottes vorhanden ist'. Eine Gestalt menschlicher Religion, die nicht in jene Einheit mit der Offenbarung aufgenommen ist, liegt nach dieser Auskunft also prinzipiell außerhalb des theologischen Blickfeldes.

Daraus folgt zunächst negativ: Barths Betrachtung der christlichen Religion 'an sich' und seine gegen dieses Abstraktum gerichtete feurige Attacke in *KD17* ist auf dem Boden dieses christologischen Modells theologisch obsolet, überflüssig, ja sogar grundsätzlich unerlaubt. Die bloß menschliche Religion ist überhaupt nicht legitimer Gegenstand theologischer Reflexion! Mit dieser Feststellung ist zugleich ausgeschlossen, eine Kritik der Religion, so wie Barth sie im Mittelteil des *KD17* entfaltet, als eine mögliche oder gar als die zentrale Aufgabe einer theologischen Religionsbetrachtung aufzufassen. Barth selbst zieht diese Schlußfolgerung –paradoxerweise als Einleitung seiner Religionskritik!–, wenn er erklärt eine "theologische Würdigung der Religion und der Religionen[!]" dürfe nur den Menschen im Auge haben, "für den (ob er es weiß oder nicht) Jesus Christus geboren, gestorben und auferstanden ist, der (ob er schon gehört hat oder nicht) im Worte Gottes gemeint ist, der in Christus (wiederum ob er es weiß oder nicht) seinen Herrn hat".¹⁹

Eine Kritik der Religion kann sich im Rahmen eines solchen christologisch

¹⁹Ebd., S. 324.

orientierten Ansatzes allenfalls an der Peripherie einer dogmatischen Reflexion über die Religion ereignen, indem Theologie sich nämlich strikt auf die christomorphe Religion beschränkt, dabei natürlich gewisse Gestalten menschlicher Religion übergeht und so einer indirekten Kritik unterzieht.

Die christologische Analogie, die Barth anregt, verbietet eine isolierte Betrachtung der menschlichen Seite nun indes nicht nur in Hinsicht auf die Religion im allgemeinen, sondern auch im Fall der christomorphen Religion. Barth selbst zieht diese Konsequenz, ganz orthodox, aus der klassischen Zweinaturenlehre, die eine Aufspaltung der göttlichen und menschlichen Seite mit dem *anathema* belegt. Im Einklang mit dem Bekenntnis von Chalkedon, das die beiden Naturen Christi als 'ἀδιαίρετως' und 'ἀχωρίστως' qualifiziert, betont Barth: "Die menschliche Natur Christi hat keine eigene Hypostase".²⁰ Wie 'der Mensch Jesus nicht schon vorher und abstrakt', d.h. abgesehen von der Einheit mit dem ewigen Wort Gottes existiert, ebenso darf auch jene menschliche Religion, die dieses Geschehen abbildet nach seiner Auskunft nicht aus ihrer Einheit mit der Offenbarung Gottes herausgelöst und isoliert als eigenständige Größe betrachtet und bewertet werden. Die von Barth skizzierte christologische Analogie verbietet also selbst eine hypothetische Ablösung der christomorphen Religion von der Offenbarung und ihre, wenn auch nur vorläufige, Betrachtung als Religion 'an sich'.²¹ Eine isolierte Analyse der 'christomorphen' Religion als rein menschliches Phänomen ist letztlich deshalb verboten, weil eine derartige Abstraktion die zuvor behauptete Einheit von Offenbarung und Religion in zwei grundsätzlich autonome Elemente aufspaltet und diese Verbindung damit als kontingent und sekundär charakterisiert.

²⁰ Ebd., S. 382.

²¹ Eine derartige Aufspaltung liefe christologisch gesehen auf die häretische Position des Adoptianismus hinaus. Barths Rede von einer 'Erwählung' der christlichen Religion 'an sich' zur wahren Religion, die uns in Kap. VIII (vgl. o., S. 221ff.) eingehender beschäftigt hat, hat ja in der Tat einen ausgesprochen adoptianistischen Geschmack.

Die These, die Einheit zwischen Offenbarung und Religion sei als ein Abbild der Inkarnation zu begreifen, bedeutet nun positiv gewendet: Barth rechnet mit der Wirklichkeit und Möglichkeit menschlicher Religion, die in eine reale Einheit mit der göttlichen Offenbarung aufgenommen ist, in der also Gott selbst weltlich präsent ist. Wie unsere Untersuchung im vorangehenden Kap. IX (vgl. o., S. 259ff.) aufgezeigt hat, ist Barth bereits aufgrund erkenntnistheoretischer Erwägungen zu dem Zugeständnis einer weltlichen Präsenz der Offenbarung in Gestalt menschlicher Religion bereit. Neu ist in diesem Zusammenhang lediglich, daß er diese Einheit von Offenbarung und Religion streng christologisch begründet und verankert, indem er sie als ein direktes Abbild der Einheit zwischen Gott und Mensch in der Person Jesu Christi qualifiziert.

Diese christologische Verankerung ist nun allerdings mehr als eine bloße Wiederholung einer bereits unabhängig von dieser Analogie gewonnenen Einsicht. Der christologische Ansatz ist sowohl eine Unterstreichung als auch eine notwendige Präzisierung und Erläuterung der allgemeinen Anerkennung einer phänomenologisch ausweisbaren Verbindung zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Religion. Die These von einer archetypischen Funktion der Inkarnation für die Einheit von Offenbarung und Religion liefert Barth wichtige Einsichten in das eigentümliche Wesen dieser Verbindung. Diese qualifizierenden Bestimmungen, die Barth direkt aus dem christologischen Paradigma herleitet, dürfen keinesfalls übersehen werden, will man seine Grundthese von einer wirklichen Einheit zwischen Offenbarung und Religion nicht mißverstehen.

a) Mit der Erklärung, bei der Einheit zwischen Offenbarung und Religion handle es sich wesentlich um die Einheit eines 'Geschehens' hebt Barth zunächst den dynamischen Charakter dieser Relation hervor. Diese Verbindung ist nach seiner Auffassung also nicht als ein statischer Zustand, sondern als ein Akt zu denken, der sich grundsätzlich nicht auf ein reines Faktum reduzieren läßt. Dies bedeutet, die christomorphe Religion darf nicht als eine von diesem Akt

prinzipiell abstrahierbare ontologische Kategorie aufgefaßt werden, sondern muß vielmehr als ein kontinuierliches Ereignis verstanden werden.²² Die Einheit von Offenbarung und Religion läßt sich, ebenso wie die Menschwerdung Gottes, zu keinem Zeitpunkt und an keiner Stelle auf eine bloße 'Gegebenheit' reduzieren. Die christomorphe Religion ist ebenso wie ihr Urbild, die Inkarnation sicher ohne Zweifel auch ein empirisches Phänomen. Die Einheit gerade dieser Gestalt menschlicher Religion mit der göttlichen Offenbarung ist indes nicht etwa ein feststehendes Attribut dieser Verbindung selbst, sondern in einem stets neuen und unverfügbaren Akt Gottes begründet.²³ Barth befürchtet gewiß zu Recht der Offenbarungsbegriff gerade bei einer statisch gedachten Relation in eine gewisse Abhängigkeit von der menschlichen Religion und lasse sich schließlich – wie von Schleiermacher anschaulich vorgeführt – aus ihr deduzieren. Die Möglichkeit eines derartigen Abhängigkeitsverhältnisses wird mit der Qualifizierung dieser Einheit als 'Geschehen' jedoch bereits im Keim erstickt.

Dieses Anliegen ist sicher auch einer der Gründe, weshalb Barth in *KD17* zögert die wahre Religion auf eine spezifische empirische Gestalt festzulegen.

²² Den Hintergrund dieser Vorstellung bildet die anti-sakramentale Tendenz der Theologie Barths, die sich als eine Grundkonstante durch sein gesamtes Werk, angefangen von der Vorstellung einer radikalen Transzendenz Gottes in seiner Römerbriefauslegung bis hin zu seiner Tauflehre im letzten, als Fragment veröffentlichten Teil der *Kirchlichen Dogmatik* nachweisen läßt. Besonders eindrücklich formuliert Barth seine Zurückhaltung gegenüber dem Sakramentsgedanken in einem seiner englischsprachigen Kolloquien: "Divine objectivity rests in the Church's action now. Confusion! Sacramentalism is a pseudo-objectivism. Completely false!" (*Table Talk*, S. 88; zum gleichen Thema vgl. ebd., S. 22f.; 85ff.) Die starke Zurückhaltung hinsichtlich einer ontischen Fixierung der Weltgestalt der göttlichen Offenbarung ist letztlich in Barths aktualistischem Gottesbegriff begründet, den E. Jüngel in seiner Studie *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase* (Tübingen, 1965) meisterhaft nachgezeichnet hat. Angesichts des Faktums der Inkarnation sieht Barth sich dann allerdings in einer späteren Phase seiner theologischen Entwicklung zu dem Zugeständnis der "Vereinigung des definitionsmäßig Unvereinbaren" (*KD IV2*, S. 65) in der Person Jesu Christi gezwungen. An dieser Stelle scheint der sonst sorgfältig vermiedene Schluß auf eine "Dinglichkeit und dingliche Erkennbarkeit" (ebd., S. 54) der Offenbarung nahezu unvermeidlich. Von hier aus wäre dann jedoch zu erwägen, ob die das Ereignis der Inkarnation abbildende Einheit von Offenbarung und Religion nicht ebenfalls notwendig eine derartige 'Dinglichkeit und dingliche Erkennbarkeit' besitzen muß.

²³ Entsprechend hält Barth auf der christologischen Ebene die Frage nach dem sog. 'historischen Jesus' für ein unzulässiges und fruchtloses Unternehmen. Die Suche nach dem 'historischen Jesus' ist nach seinen Worten "a search in which I now as before prefer not to participate" (*How I Changed my Mind*, S. 69).

Eine solche Zuordnung legte für ihn wohl nur allzu leicht das Mißverständnis nahe, das Prädikat 'wahr' sei eine feststehende Eigenschaft dieser spezifischen Gestalt der Religion. Die Gegenwart der Offenbarung in einer spezifischen Gestalt menschlicher Religion ist nach seiner Überzeugung dagegen niemals ein derart berechenbares Datum, sondern ein stets neues Ereignis. Die in die Einheit mit der Offenbarung aufgenommene und deshalb wahre Religion ist daher "als *creatio continua* zu verstehen", ²⁴ wie Barth betont. Dieses dynamische Verständnis der 'wahren Religion' bildet wohl auch das eigentliche Motiv hinter der –gewiß unglücklich formulierten– These Barths, Religion sei "niemals und nirgends als solche und in sich wahr", sondern könne nur wahr "werden". ²⁵

b) Aus seiner christologischen Analogie leitet Barth ferner die Einsicht ab, daß die durchaus notwendige These von der realen Präsenz Gottes im Bereich menschlicher Religion keineswegs bedeuten kann, Gott werde den Trägern dieser besonderen Gestalt der Religion verfügbar. Es ist deutlich, daß Barth an seinem theologischen Grundaxiom einer unbedingten Vorgegebenheit der Offenbarung unverändert festhalten möchte, wie bereits im vorausgehenden Kap. IX (vgl. o., S. 268f.) angedeutet wurde. "Offenbarung ist" nach seiner Auskunft "souveränes Handeln Gottes am Menschen, oder sie ist nicht Offenbarung". ²⁶

Das notwendige Zugeständnis einer weltlichen Präsenz Gottes kann deshalb weder im Fall der Inkarnation, noch in Bezug auf die 'christomorphe' Religion bedeuten, die göttliche Souveränität und Freiheit werde dadurch angetastet oder gar aufgehoben. Barth folgert aus seinem christologischen Modell, daß die Einheit

²⁴ *KD17*, S. 380; problematisch ist bei einer solch aktualistischen Zuordnung von göttlicher und menschlicher Seite natürlich die Stabilität dieser Einheit. Zuweilen kommt Barth einer Position gefährlich nahe, die von einem seiner Kritiker nicht ganz zu Unrecht als 'theologischer Okkasionalismus' eingestuft wird (vgl. G. Thils, *A 'Non-Religious' Christianity?*, S. 118). Gegen diese Gefahr, die Einheit von Offenbarung und Religion letztlich als einen Willkürakt aufzufassen, ist vom biblischen Zeugnis her gesehen sicher das Thema der Treue Gottes stärker in Anschlag zu bringen, als Barth dies in *KD17* gelingt.

²⁵ Ebd., S. 356.

²⁶ Ebd., S. 322.

zwischen Offenbarung und Religion nicht als eine symmetrische Beziehung zwischen zwei gleichwertigen Polen aufgefaßt werden darf. Der göttlichen Seite ist vielmehr das unbedingte Primat in dieser Relation einzuräumen. Gott ist das souveräne 'Subjekt' sowohl im Ereignis der Inkarnation als auch in der abbildlichen Einheit von Offenbarung und Religion. Der Mensch ist in dieser Relation nur in strenger Abhängigkeit von diesem göttlichen Subjekt 'als der Mensch zu sehen, der Gott folgt, daraufhin, daß Gott ihm vorangeht, der Gott hört, daraufhin, daß er von Gott angesprochen ist', wie Barth in der oben zitierten Passage formuliert.

Die dogmatische Absicherung der Freiheit Gottes auch in seiner Offenbarung ist ja eines der Leitmotive in Barths theologischem Denken überhaupt, wie bereits in Kap. V (vgl. o., S. 104ff.) deutlich wurde. Gott wird nach seinem Verständnis auch im Ereignis seiner Offenbarung nicht verfügbar, sondern bleibt der freie, allem menschlichen Verfügungsdrang schlechthin überlegene Herr des Menschen.

Dies wirft natürlich die Frage auf, ob die menschliche Subjektivität (und Religiosität!) in einer solchen Konstellation nicht ernsthaft in Gefahr gerät. G. Thils richtet die kritische Anfrage an Barth: "are we to assume that man as 'believer' simply fades away, out of the picture as God passes by"?²⁷ Ein anderer Kritiker "ne voit pas bien, dans cette perspective, comment l'homme est vraiment le sujet de l'acte par lequel il reconnaît la révélation divine".²⁸ Dabei wird Barth sogar gewisser pantheistischer Neigungen bezichtigt.²⁹ Ist dieser Vorwurf gerechtfertigt?³⁰

²⁷G. Thils, *A 'Non-Religious' Christianity?*, S. 15; cf. S. 115.

²⁸H. Bouillard, *Karl Barth*, Bd. III, Paris, 1957, S. 17.

²⁹Ebd., S. 24.

³⁰In Hinsicht auf das frühe Offenbarungsverständnis Barths, das in *KD17* noch deutlich durchschlägt, wie in dieser Untersuchung deutlich wurde, ist der Vorwurf einer monistischen Färbung durchaus stichhaltig; dies wird etwa (Forts...)

Barth ist in der Tat der Auffassung, daß dem menschlichen Subjekt in der Einheit von Offenbarung und Religion kein autonomer, d.h. von der Offenbarung unabhängiger Status zugestanden werden kann. Der Glaubende ist "letztlich und eigentlich...nicht mehr Subjekt, weil er in und mit seiner Subjektivität Prädikat an dem Subjekt Jesus Christus geworden ist".³¹ In der Einheit mit der Offenbarung wird die Autonomie des menschlichen Subjekts in einem doppelten Sinn 'aufgehoben': Das menschliche Subjekt wird mit seiner Religion in die Einheit mit der göttlichen Offenbarung aufgenommen, verliert jedoch dadurch zugleich seine autonome Stellung gegenüber der Offenbarung. Die christomorphe Religion ist nicht länger die bloß menschliche Religion, sondern zugleich die Entsprechung und die weltliche Gestalt der Offenbarung Gottes.

Dieses absolute Primat der göttlichen Seite in der Einheit von Offenbarung und Religion impliziert nun allerdings nach Barths Auskunft gerade nicht die Negierung des menschlichen Subjekts und damit eine pantheistische oder panentheistische Position. Er versichert in *KD17* ausdrücklich, daß Gott im Ereignis seiner Offenbarung, trotz seines 'soveränen Handelns am Menschen' "keineswegs allein ist...der Mensch keineswegs übersehen und ausgeschaltet werden darf. Und so wahrlich auch nicht die Religion, ob wir nun darunter im besonderen die christliche Religion oder die menschliche Religion im allgemeinen [!]...zu verstehen haben".³² Wie bereits oben (s. o., Kap. IX, S. 260ff.) deutlich wurde, kann die Priorität der Offenbarung ja in der Tat nicht auf Kosten,

30 (...Forts.)

von W. Krötke übersehen, der Barths theologischen Ansatz in der *Kirchlichen Dogmatik* generell gegen diesen Einwand zu verteidigen sucht (vgl. *Gott und Mensch als 'Partner'. Zur Bedeutung einer zentralen Kategorie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, in: *Zur Theologie Karl Barths. Aus Anlaß seines 100. Geburtstages*, Tübingen, 1986, S. 158-175).

³¹ *KD17*, S. 343; auf der gleichen Linie erklärt Barth schon vor Abfassung des *KD17* in einer 1935 gehaltenen Vortragsreihe über das Apostolikum: "Wer glaubt, der weiß, daß auch dies: daß er glaubt, Gottes Gabe und Werk ist" (*Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis*, 4. Aufl., München, 1936, S. 115).

³² Ebd., S. 322.

sondern nur unter Einschluß des Menschen und seiner Religion entfaltet werden, wenn Offenbarung nicht letztlich in einer absolut jenseitigen Sphäre ungehört verhallen soll. Läßt sich der Gedanke der göttlichen Souveränität in der Einheit von Offenbarung und Religion nun aber überhaupt logisch mit der Vorstellung einer realen Partizipation des Menschen in diesem Geschehen vereinbaren?

Der Schlüssel zur Vermittlung dieser auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinenden Anschauungen ist wohl in der christologischen Analogie selbst zu suchen, in der Barth seine These von einem unbedingten Primat der göttlichen Seite verankert. Gerade die Inkarnationslehre, die er in der eingangs zitierten Passage als Paradigma der Relation von Gott und Mensch heranzieht, entkräftet ja die Prämisse einer grundsätzlichen Konkurrenz zwischen Gott und Mensch. Im Blick auf das Ereignis der Menschwerdung Gottes läßt sich die These von einer gegenseitigen Exklusivität von Gott und Mensch gewiß nicht länger als ein theologisches Axiom aufrecht erhalten. Hinter dem Vorwurf eines geheimen Monismus bei Barth steht deshalb – von der Inkarnationslehre her geurteilt – letztlich ein 'un-christliches' Gottes- und Menschenbild. Dieser Zusammenhang wird von N. Lash im Kontext der neueren Christologiedebatte scharfsichtig herausgestellt: "Behind [the] assumption that humanity cannot, without ceasing to be humanity, be the expression, embodiment, contingent form of God, there lurks unexorcised the demon of the Feuerbachian 'competitor God'".³³ In der von Barth postulierten christomorphen Einheit von Offenbarung und Religion wird die Selbstbestimmung des menschlichen Subjekts also keineswegs beseitigt. "Genommen wird ihr" nach seiner Auskunft allerdings "ihre Bedeutung Gott gegenüber oder in Konkurrenz mit Gott".³⁴

³³ N. Lash, *What Sort of Evidence?*, in: *Incarnation and Myth. The Debate Continued*, ed. M. Goulder, Grand Rapids, 1979, S. 63; diese Kritik ist natürlich in gleicher Weise gegen den dualistisch geprägten Ansatz Barths zu richten, der das gedankliche Fundament seiner theologischen Religionskritik bildet.

³⁴ KD17, S. 342.

Diese These eines unbedingten Primats der göttlichen Seite in der Verbindung von Offenbarung und Religion gewinnt Barth nun speziell aus der christologischen Lehre von einer *assumptio carnis*, die ihren Ursprung im Johannesprolog hat. Der präexistente Logos ist nach dieser Anschauung der exklusive Agent im Ereignis der Inkarnation indem er die Humanität in die Einheit mit sich selbst 'aufnimmt' und erhebt. In gleicher Weise ist die abbildliche Beziehung von Offenbarung und menschlicher Religion nach Barths Verständnis nicht als eine symmetrische Relation, sondern als eine 'Aufnahme' der Religion durch die Offenbarung zu denken.

Lediglich am Rande sei an dieser Stelle vermerkt, daß der bereits in der Überschrift des *KD17* verwendete und durch seine Doppeldeutigkeit häufig mißverstandene (vgl. o., Kap. VII, S. 191ff.) Begriff der 'Aufhebung' durch diese christologische Verankerung einen ganz neuen, ungeahnt positiven Sinn gewinnt. Die von Barth gebrauchte Wendung einer 'Aufhebung der Religion' erhält durch diesen christologischen Kontext nämlich die Bedeutung von Aufnahme oder Erhebung der menschlichen Religion in die der Inkarnation analogen Einheit mit der Offenbarung Gottes! Barth regt ein solch positives Verständnis von Aufhebung selbst ausdrücklich an, wenn er erklärt: "In Erinnerung an die christologische Lehre von der *assumptio carnis* und in sinngemäßer Anwendung dieser Lehre reden wir von der Offenbarung als der Aufhebung der Religion".³⁵

Aus dieser Bestimmung der Verbindung von Offenbarung und Religion als eine Relation, die die Aufnahme der Menschlichkeit durch den ewigen Logos abbildet, ergeben sich weitreichende Auswirkungen für eine theologische Sicht der Religion und der Religionen. Barth ist mit diesem Vergleich offenbar primär daran gelegen, den Gedanken einer komplementären Beziehung von Offenbarung und Religion auszuschalten. Die Möglichkeit einer synergistischen Verhältnisbestimmung von göttlicher Offenbarung und menschlicher Religion wird mit dieser

³⁵ Ebd., S. 324.

Analogie ja grundsätzlich als unzulässig abgewiesen.³⁶

Ebenso wie die christologische Lehre von einer *assumptio carnis* sich polemisch gegen ein Verständnis der Inkarnation richtet, das ein gleichwertiges Zusammenwirken von göttlicher und menschlicher Seite oder gar eine evolutionäre Vergöttlichung der Menschheit insgesamt impliziert, so möchte Barth mit diesem Aspekt seiner Analogie die Vorstellung abwehren, als sei die Einheit von Offenbarung und Religion das Resultat religiöser Leistung oder Selbstentfaltung des Menschen. Der Gedanke einer 'Aufnahme' der menschlichen Religion *sola gratia* in die Einheit mit der Offenbarung Gottes schließt die Vorstellung aus, die menschliche Religion sei der gleichberechtigte Agent in diesem Geschehen. Die christomorphe Religion ist wie ihr Urbild, die Inkarnation, nicht das 'natürliche' Produkt der Kultur und Geschichte des Menschen,³⁷ sondern das gnädige Eingreifen Gottes in diese Entwicklung und nur in dieser Brechung dann auch die 'Erfüllung' menschlicher Kultur- und Religionsgeschichte.

Barths christologischer Ansatz und insbesondere diese Behauptung einer Parallele der christomorphen oder wahren Religion zum Geschehen der *assumptio carnis* ist deshalb nicht zuletzt als polemische Speerspitze gegen das neuprotestantische Evolutionsmodell von Religion aufzufassen. Nach liberaler Anschauung besteht ja, wie wir sahen (s. o., Kap. III, S. 58ff.; 74), eine direkte Korrelation von Offenbarung und Religion, die nach Schleiermacher sogar eine wechselseitige Transformation erlaubt. In einem solchen Schema ist die 'höher

³⁶ Auch im Kontext seiner Religionskritik lehnt Barth eine solche synergistische Verhältnisbestimmung energisch ab. Er betont, die menschliche Religion könne "nicht dahin gedeutet werden, daß der Mensch...mit Gottes Offenbarung harmonisch zusammenwirke, daß Religion etwa die ausgestreckte Hand sei, die dann von Gott mit seiner Offenbarung gefüllt werde" (KD17, S. 330). Barth hat hier indes die zuvor angeregte Möglichkeit einer 'Aufnahme' der Religion durch die Offenbarung hier offensichtlich ganz aus seinem Blickfeld verloren und qualifiziert die Religion daher als ein ausschließlich menschliches Produkt und also als Gegensatz zur Offenbarung.

³⁷ Im Zusammenhang seiner Diskussion der *assumptio carnis* Lehre stellt Barth ausdrücklich fest: "Nicht die Menschheit hat Jesus Christus hervorgebracht in Verwirklichung einer ihrer Möglichkeiten" (KD IV₁, S. 47).

entwickelte' Religion *per definitionem* auch die der Offenbarung besser entsprechende Religion. Die hier von Barth christologisch abgeleitete Konzeption einer 'Aufnahme' menschlicher Religion in die Einheit mit der göttlichen Offenbarung schließt eine solch automatische Gleichsetzung von religiöser 'Höchstleistung' und wahrer Religion jedoch sichtlich aus. Die von der Offenbarung 'aufgenommene' und deshalb 'christomorphe' Religion ist mit anderen Worten nicht notwendig identisch mit dem religionswissenschaftlich ermittelten Gipfel der Religionsgeschichte.

Eine theologische Schau der Religion auf dieser Grundlage wird daher eine gewisse Distanz zu einer normativen Religionswissenschaft und Religionsphilosophie wahren müssen und zumindest eine Abhängigkeit von diesen Disziplinen vermeiden. Als theologisches Beurteilungskriterium für die Bestimmung derjenigen Religion, die in jene christomorphe Einheit mit der Offenbarung aufgenommen ist, kann im Rahmen dieses Ansatzes nicht das innere Entwicklungsgesetz der menschlichen Religion oder ihr 'Wesen', sondern allein die Offenbarung selbst, der exklusive Agent in dieser Beziehung, in Betracht kommen!³⁸ Barths Vergleich der Einheit von Offenbarung und Religion mit dem christologischen Geschehen der *assumptio carnis* legt eine theologische Behandlung der Religion und insbesondere den Versuch einer Ausgrenzung der christomorphen Religion damit streng auf die Blickrichtung von der Offenbarung hin zum Feld der empirischen Religion fest. Eine Umkehrung dieser Blick- und Schlußrichtung, wie etwa in der liberalen Theologie, wird durch dieses christologische Paradigma als unerlaubt zurückgewiesen.

c) Eine höchst bedeutsame Einschränkung, mit der Barth seine Analogie qualifiziert, darf nun allerdings ebenfalls nicht unterschlagen werden. Nach seiner Auskunft handelt es sich bei der Verbindung zwischen Offenbarung und

³⁸ Vgl. KD17, S. 324f. Diese These, Barths ursprünglicher Ansatz laufe auf eine grundlegende funktionale Differenz zwischen religionswissenschaftlicher und theologischer Religionsschau hinaus, deckt sich mit dem Ergebnis unserer Analyse im vorangehenden Kapitel IX (vgl. o., S. 271).

Religion nämlich nicht um eine strenge Parallele, sondern lediglich um eine unvollkommene Analogie der Menschwerdung Gottes. Während die urbildliche 'Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus die Einheit eines vollendeten Geschehens ist', handelt es sich bei der abbildlichen 'Einheit von göttlicher Offenbarung und menschlicher Religion' um die Einheit eines 'im Unterschied zu jenem erst zu vollendenden Geschehens', wie Barth in seiner Skizze erklärt. Die 'christomorphe' Religion ist, mit anderen Worten, also lediglich eine partielle Abbildung der Inkarnation!

Der Anlaß für diese einschränkende Anmerkung ist unmittelbar einsichtig: keine der real existierenden Religionen läßt sich wohl in gleicher Weise wie die Menschlichkeit Christi in vollem Umfang als die Entsprechung der göttlichen Offenbarung qualifizieren. Nicht nur die Greuel der nicht-christlichen, sondern auch der christlichen Religionsgeschichte sind zu offenkundig, um eine solche totale Parallele überzeugend zu behaupten. Die These, die 'christomorphe' Religion sei eine bloß partielle Abbildung der Inkarnation ist im Blick auf die menschliche Religion in Geschichte und Gegenwart nur allzu einleuchtend.

Diese Unvollkommenheit wird von Barth nun allerdings offenbar primär zeitlich verstanden, d.h. als ein noch nicht abgeschlossener Prozeß in der abbildlichen Relation, der im Urbild bereits vollendet ist. Die Einheit von Offenbarung und Religion ist demnach also nicht als eine Verbindung zwischen zwei statischen Größen zu denken, sondern als eine fortschreitende Entwicklung hin zu einer wachsenden christomorphen Entsprechung der menschlichen Religion mit der Offenbarung Gottes.

Barth äußert sich in der oben angeführten Passage leider nicht näher dazu, wie diese noch ausstehende 'Vollendung' der christomorphen Einheit von Offenbarung und Religion konkret vorzustellen sei. Im Schlußabschnitt des *KD17* taucht dieser Gedanke indes sichtlich noch einmal auf, wenn Barth in einem Abschnitt zur 'Heiligung' der wahren Religion mit einem formativen und

phänomenologisch ausweisbaren Einfluß der Offenbarung im Bereich der Religion rechnet. Die der Offenbarung entsprechende "besondere Gestalt inmitten der Welt menschlicher Religion" wird nicht "aus den eigenen Gesetzen und Kräften der menschlichen Religion und also des Menschen, sondern kraft göttlicher Stiftung und Einsetzung...Ereignis",³⁹ wie Barth hier bemerkt. Der Gedanke einer Heiligung, verstanden als eine stetig zunehmende Prägung der menschlichen Religion durch die Offenbarung, steht –anders als die in Kap. VIII (s. o., S. 229ff.) besprochene Konzeption der 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion *in toto*– ganz im Einklang mit dieser Vorstellung einer noch unvollendeten Einheit von Offenbarung und Religion.

Zieht man diese von Barth in *KD17* lediglich angedeutete Linie konsequent aus, so ergibt sich die Vorstellung einer allmählichen Vollendung der christomorphen Einheit von Offenbarung und Religion durch eine fortschreitende Transformierung der menschlichen Religion durch die göttliche Offenbarung zu ihrer der menschlichen Natur Christi ähnlichen weltlichen Entsprechung. Barths Einschränkung seiner christologischen Analogie liefert damit sichtlich eine ganze Reihe vielversprechender Anregungen für eine künftige, über Barths explizite Position in *KD17* hinausgehende, christozentrische 'Theologie der Religionen', die an dieser Stelle indes nur kurz angedeutet werden können.

Die Vorstellung von einer der Inkarnation analogen, jedoch noch nicht abgeschlossenen Einheit zwischen Offenbarung und Religion deutet zunächst an, daß es sich bei der 'christomorphen' Religion wohl nicht um den aktuellen Status einer bestimmten Religion handeln kann, sondern vielmehr um einen wesentlich eschatologischen Begriff. Diese Einsicht wird einen dogmatischen Lösungsansatz, der die einzelnen Religionen jeweils in ihrer Gesamtheit mit den absoluten Kategorien 'wahr' und 'unwahr' belegt (vgl. o., Kap. VIII, S. 229ff.; S. 239ff.) deshalb ernsthaft auf seine theologische Zulässigkeit hin befragen müssen. Der

³⁹ Ebd., S. 394.

Gedanke einer noch unvollendeten Einheit von Offenbarung und Religion, die durch eine fortschreitende 'Heiligung' der Religion durch die Offenbarung ihrer allmählichen Vollendung zustrebt, legt statt dessen die Frage nahe, in welchem Maß eine spezifische Religion der Offenbarung bereits entspricht, beziehungsweise ihr noch widerspricht. Einer theologischen Sicht der Religion auf dieser Basis fiele also die Aufgabe zu, die Religionen auf den jeweiligen Grad ihrer Korrespondenz zur göttlichen Offenbarung hin zu prüfen, anstatt sie *in toto* als 'wahr' oder 'unwahr' zu qualifizieren.

Ein solcher Ansatz impliziert dabei jedoch keinesfalls ein Abgleiten in einen unkontrollierten Relativismus. Die wesentliche Einsicht des wahr/unwahr-Modells bleibt erhalten: 'wahr' ist die der göttlichen Offenbarung entsprechende und von ihr geprägte, 'unwahr' die der Offenbarung widersprechende Gestalt menschlicher Religion. Die Kategorien 'wahr' und 'unwahr' bleiben für eine theologische Religionsschau auf dieser Basis als eschatologische Grenzwerte bedeutsam, ja sogar unerläßlich; sie verlieren allerdings ihre Funktion als absolute Alternativen bei der theologischen Betrachtung und Bewertung der Religionen.

Damit ist zugleich deutlich, daß dieser von Barth aus seiner christologischen Analogie abgeleitete Gedanke, wenn konsequent zu Ende gedacht, auch seine eigene Methode einer einfachen Identifizierung der 'wahren' mit der 'christlichen' Religion ernsthaft in Frage stellt. Läßt sich das absolute Prädikat 'wahr' für die christliche Religion in ihrer Gesamtheit aufrecht erhalten angesichts der Feststellung, die Einheit von Offenbarung und Religion sei prinzipiell ein noch 'unvollendetes' Geschehen? Wäre es im Zuge dieses Ansatzes nicht angemessener auch im Bereich der christlichen Religion zwischen 'wahrer' (der göttlichen Offenbarung entsprechender) und 'unwahrer' (der Offenbarung widersprechender) Formen menschlicher Religion zu unterscheiden? Am Horizont taucht dabei natürlich zugleich die Frage auf, ob die nicht-christlichen

Religionen der göttlichen Offenbarung lediglich widersprechen oder vielleicht zumindest partiell ebenfalls in die christomorphe Einheit mit ihr 'aufgehoben' sind. Hier eröffnen sich offenbar höchst fruchtbare Ansatzpunkte für eine künftige 'Theologie der Religionen', die Barths christologischen Ansatz positiv aufgreifen und weiterführen möchte, ohne in die Aporien des *KD17* zu verfallen! Die Möglichkeit einer derartigen Weiterführung Barths wird im folgenden abschließenden Kapitel dieser Studie noch einmal aufzugreifen und etwas eingehender zu bedenken sein.

Zuvor ist nun allerdings noch eine wichtige Erweiterung oder Präzisierung jener christologischen Seitenlinie in *KD17* näher ins Auge zu fassen. Barth geht nämlich noch einen wesentlichen Schritt über den bislang skizzierten Gedanken hinaus das Verhältnis von Offenbarung und wahrer Religion sei strukturell analog zur Inkarnation. Er behauptet die 'wahre Religion' sei nicht allein strukturell, sondern auch material notwendig von einer christozentrischen Perspektive her zu definieren.

Mit seiner These von einer strukturellen Parallele zwischen dem Geschehen der Inkarnation einerseits und der Einheit von Offenbarung und Religion andererseits gibt Barth Antwort auf die Frage nach dem Kriterium der wahren Religion: 'wahr' ist jene Gestalt menschlicher Religion, die sich in einer 'Christus-ähnlichen' Beziehung zur Offenbarung Gottes befindet. Diese Auskunft ist in gewisser Hinsicht jedoch noch recht vage und unbefriedigend. Diese Analogie bestimmt das Kriterium der wahren Religion nämlich lediglich in einem formalen Sinn als 'Offenbarung' und läßt die Frage nach der materialen Identität dieser Größe noch grundsätzlich offen und unbestimmt.

Wie die vorangehende Untersuchung zu Tage gefördert hat, verwendet Barth in seiner Argumentation in *KD17* überwiegend den Offenbarungsbegriff seiner frühen Theologie, der primär den Aspekt der göttlichen Transzendenz unterstreicht und dadurch zu einem Gegenbegriff des immanent gefaßten Begriffs

der Religion wird. Eine derartige extrem transzendente Bedeutung von 'Offenbarung' müßte indes den Gedanken einer christomorphen Einheit von Offenbarung und Religion *ad absurdum* führen und kann deshalb in diesem Zusammenhang nicht ernsthaft in Betracht kommen.

Zu Beginn dieses Kapitels (vgl. o., S. 282f.) wurde nun allerdings bereits angedeutet, daß Barth sich im Laufe seiner theologischen Entwicklung immer stärker von philosophischen Bindungen zu befreien und sein Denken statt dessen streng christologisch auszurichten sucht. Es ist gewiß nicht verwunderlich, daß dieser allmähliche Reifeprozess besonders am Offenbarungsbegriff selbst ablesbar ist. Es wird zunehmend deutlich: Gottes Offenbarung ist nicht ein philosophisch gewonnenes Abstraktum, sondern für das dogmatische Denken identisch mit einer Person. Diese fundamentale Revision seines Offenbarungsverständnisses ist für Barth spätestens seit Beginn der *Kirchlichen Dogmatik* jedenfalls grundsätzlich vollzogen, da er bereits in den Prolegomena feststellt: "Offenbarung ist das Ereignis Jesus Christus".⁴⁰

Ausgehend von dieser Identifikation wäre Barths Antwort auf die Frage nach dem Kriterium der wahren Religion deshalb von seinem eigenen reiferen Ansatz her theologisch zu präzisieren: über die Wahrheit der wahren Religion entscheidet ihre Relation zu Jesus Christus, dem Inbegriff der göttlichen Offenbarung! Eine konsequente Durchführung jener 'christologischen Konzentration' (vgl. o., S. 282) im Bereich des dogmatischen Problems der Religion müßte also darin bestehen, die menschliche Religion auf Jesus Christus als dem materialen Kriterium ihrer Wahrheit zu beziehen.

Um Ansätze zu einer solchen Verhältnisbestimmung zwischen der menschlichen Religion und ihrem materialen Wahrheitskriterium handelt es sich nun offensichtlich im Schlußteil des *KD* 17, wo Barth sich bemüht die Wahrheit der wahren Religion als eine vierfache Beziehung zu dem 'Namen Jesus Christus'

⁴⁰ *KD* I, S. 54.

zu bestimmen! In einem früheren Zusammenhang (vgl. o., Kap. VIII, S. 223ff.) wurde zwar deutlich, daß es Barth in seiner Diskussion weithin nicht gelingt dieses Anliegen auch wirklich in die Praxis umzusetzen. Der den Mittelteil des *KD17* dominierende extrem transzendente Offenbarungsbegriff schlägt, wie wir sahen, weithin auch in diesem Schlußabschnitt durch und führt besonders in den Abschnitten über die 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich' zu einer nahezu völligen inhaltlichen Entleerung dieser eminent christologischen Formel. Die oben in Kapitel VIII ausführlicher entfaltete Kritik an dieser Verwendung der Formel des 'Namens Jesus Christus' als eine bloße Chiffre für die absolut jenseitige Offenbarung Gottes ist an dieser Stelle keineswegs zurückzunehmen oder auch nur abzuschwächen.

Es darf nun jedoch ebenfalls nicht unerwähnt bleiben, daß sich daneben eine zweite Linie in Barths Abhandlung findet, in der das Anliegen sichtbar und zumindest in Ansätzen verwirklicht ist, die menschliche Religion wirklich zu Jesus Christus als dem Inbegriff der göttlichen Offenbarung in eine positive Beziehung zu setzen und ihre Wahrheit grundsätzlich von dieser Beziehung her zu verstehen und zu definieren. Barth illustriert diesen Gedanken, die Wahrheit menschlicher Religion entscheide sich schlechthin an ihrem Verhältnis zu Jesus Christus anhand einer weiteren, höchst aufschlußreichen Analogie.

Er behauptet zunächst, wie bereits in Kap. VIII erwähnt, Christus stehe zum gesamten Bereich der menschlichen Religion in einem Verhältnis absoluter Souveränität: "Jesus Christus...ist es der der Welt der Religionen gegenübersteht wie die Sonne der Erde".⁴¹ Mit dieser Bestimmung unterscheidet sich der 'Name Jesus Christus' nun indes noch nicht wesentlich von Barths frühem Offenbarungsbegriff. Die Metapher Sonne-Erde (und Barths vorausgehende Argumentation!) könnte es ja durchaus nahelegen diese Souveränität Christi als Transzendenz, Jenseitigkeit und Unnahbarkeit zu deuten.

⁴¹ Vgl. *KD17*, S. 390.

Barth erkennt nun freilich, daß die Souveränität Christi auf dem Feld menschlicher Religion gerade nicht dessen Abwesenheit in diesem Bereich bedeuten kann. Diese Einsicht wird dabei offenbar streng aus der Christologie selbst deduziert: Jesus Christus ist das für alles theologische Denken normative Ereignis der gnädigen Präsenz des dem Menschen schlechthin überlegenen Gottes. Er ist als der inkarnierte *Logos* der menschlichen Sphäre nicht nur überlegen und jenseitig, sondern zugleich in ihr immanent. Die Souveränität Jesu Christi in der 'Welt der Religionen' bezeichnet deshalb entsprechend ein "ganz bestimmtes Geschehen, an dem die Welt der Religionen einen ganz bestimmten Anteil bekommt".⁴²

Barth entfaltet diese höchst bemerkenswerte These dann im Schlußabschnitt des *KD17* etwas ausführlicher und zwar mit einer bedeutsamen Erweiterung seines 'Sonnengleichnisses':

"Wir haben den Namen Jesus Christus mit der der Erde gegenüberstehenden Sonne verglichen. Es muß dabei sein Bewenden haben. Aber die Sonne leuchtet, und ihr Licht als solches bleibt der Erde nicht fern und fremd, sondern es wird, ohne aufzuhören das Sonnenlicht zu sein, ihr, das sie, die Erde, erleuchtende Licht, in welchem nun doch auch die an sich lichtlose Erde selbst hell, keine zweite Sonne zwar, wohl aber die Trägerin des Widerscheins des Sonnenlichtes und also eine erleuchtete Erde wird. In gleicher Weise kann der Name Jesus Christus der christlichen Religion...nicht transzendent sein, ohne ihr auch immanent zu werden".⁴³

Barth rechnet hier also in der Tat mit einer formativen Präsenz Jesu Christi im Bereich menschlicher Religion. Diese Präsenz Christi ist an spezifischen Formen menschlicher Religion aufweisbar und ablesbar, indem sich diese besondere Gestalt der Religion "als solche (!) von anderem, was in diesem Bereich ist und Gestalt hat, abhebt".⁴⁴ Sie manifestiert sich in der Existenz menschlicher

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd., S. 393.

⁴⁴ Ebd., S. 394.

Religion, die von Christus selbst "geformt und gestaltet, für seinen Dienst in Anspruch genommen und zum geschichtlichen Mittel seiner Offenbarung wird".⁴⁵ Diese Religion ist in ihrer vollen Menschlichkeit zugleich die Jesus Christus 'entsprechende' Religion und damit nicht allein in Hinsicht auf ihre formale Struktur, sondern ebenfalls ihrer Substanz nach die christomorphe, d.h. die von Christus selbst geformte Religion. Sie ist als die sekundäre welthafte Entsprechung und Reflexion des fleischgewordenen Wortes auch in einem eminent materialen Sinn *analogia incarnationis*! Ihre das Ereignis der Inkarnation abbildende Beziehung zu Jesus Christus und also ihre von Christus geprägte und auf ihn zurückverweisende spezifische Gestalt weist diese Religion als die 'wahre' Religion aus. Dieses Gleichnis bestimmt, mit anderen Worten, Jesus Christus selbst als das Kriterium der Wahrheit der 'wahren Religion'!

Das bereits oben (s. o., S. 293ff.) erwähnte Anliegen Barths, der göttlichen Seite das absolute Primat in der Beziehung von Offenbarung und Religion einzuräumen, wird mit dieser Metapher keinesfalls aufgegeben: Die wahre Religion ist nicht autonomes Licht in der Welt der Religionen, sondern nur 'Widerschein' jenes Lichts, das nach dem Prolog des Johannesevangeliums alle Menschen erleuchtet.⁴⁶ Sie ist nicht der Produzent, sondern lediglich die kreatürliche Reflexion dieser Lichtquelle und nur als die zuvor durch Jesus Christus erleuchtete Religion dann sekundär auch die zum Leuchten befähigte Religion. Eine von jenem Ursprung autonome Wahrheit der wahren Religion wird mit einem solchen Ansatz demnach kategorisch ausgeschlossen: "Wo bliebe das Spiegelbild auch nur einen Augenblick ohne den dem Spiegel gegenüberstehenden Gegenstand? Wo bliebe der Widerschein der von der Sonne erleuchteten Erde ohne die Sonne selber?"⁴⁷

⁴⁵ Ebd., S. 393.

⁴⁶ Vgl. Joh. 1:9.

⁴⁷ KD17, S. 395/396.

Die These von einem unbedingten Primat der göttlichen Seite wird durch die christologische Füllung des Offenbarungsbegriffs also nicht abgeschwächt, sondern lediglich näher bestimmt: Jesus Christus ist jenes souveräne göttliche 'Subjekt', das die Religion in die Einheit mit sich selbst 'aufhebt' und damit zur 'wahren' Religion macht. Barth qualifiziert die wahre Religion daher ganz folgerichtig als "Prädikat an dem Namen Jesus Christus".⁴⁸ Abgesehen von dieser Quelle ihrer Wahrheit hat die wahre Religion "keine selbstständige Rolle und Bedeutung".⁴⁹ Die Relation zwischen dem Namen Jesus Christus und der wahren Religion läßt sich nach Barths Auskunft deshalb ebenfalls als eine Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf⁵⁰ charakterisieren. Der Begriff der 'Schöpfung' bringt das von Barth in seinem 'Sonnengleichnis' skizzierte Abhängigkeitsverhältnis zwischen Jesus Christus und wahrer Religion in der Tat weit angemessener zum Ausdruck als die bereits in Kap. VIII analysierten Kategorien der 'Erwählung' und 'Rechtfertigung'. Das Geschöpf läßt sich ja vom Schöpfungsakt schlechthin nicht abstrahieren ohne in die Nicht-Existenz zurückzufallen. Die problematische Vorstellung von einer christlichen Religion 'an sich', die erst in einem sekundären Akt zur 'wahren Religion' erwählt oder gerechtfertigt wird, ist im Rahmen der Konzeption einer Schöpfung der wahren Religion durch Jesus Christus prinzipiell ausgeschlossen: "ohne ihren Schöpfer hat sie keine Wirklichkeit".⁵¹

Barths Erweiterung seines 'Sonnengleichnisses' ist nun zugleich die Unterstreichung einer wichtigen Klarstellung seiner These von einem absoluten Primat der göttlichen Seite, die bereits oben (S. 295) kurz gestreift wurde: Das

⁴⁸ Ebd., S. 380.

⁴⁹ Ebd., S. 395.

⁵⁰ Ebd., S. 379-382.

⁵¹ Ebd., S. 380.

menschliche Subjekt verliert in dieser positiven Beziehung von Offenbarung und Religion zwar seinen autonomen Status gegenüber der Offenbarung. Es wird jedoch trotz (oder gerade wegen) des Primats der göttlichen Seite in dieser Beziehung keineswegs eliminiert, sondern in diese Verbindung in höchst realer Weise einbezogen. Das zitierte Gleichnis liefert nun sichtlich eine noch stärker materialchristologische Verankerung dieser wichtigen Erläuterung: die 'göttliche Seite' in dieser Beziehung ist nicht der dem Menschen schlechthin transzendente 'ganz Andere', sondern Jesus Christus, der menschgewordene Gott. Gerade diese Identifikation der 'göttlichen Seite' mit der Person Jesu Christi in der Einheit von Offenbarung und Religion verbürgt die reale Partizipation des menschlichen Subjekts in dieser Relation: "Es entspricht dem Geschehen auf seiten Gottes – ist sie doch die Seite des fleischgewordenen Wortes Gottes, des Gottes, der sich des Menschen angenommen und sich ihm zu eigen gegeben hat – ein ganz bestimmtes, wenn auch ganz und gar durch das Wort Gottes bestimmtes Geschehen auf Seiten des Menschen, ein Sein und eine Gestalt inmitten der Welt der menschlichen Religion".⁵² Die wahre Religion ist als die menschliche Seite der Einheit von Offenbarung und Religion zwar ein von Jesus Christus als ihrem Schöpfer und Wahrheitskriterium "schlechterdings abhängiges Geschehen".⁵³ Diese menschliche Entsprechung Jesu Christi im Bereich der menschlichen Religion ist trotz dieser untergeordneten Rolle jedoch keinesfalls bedeutungslos, sondern "ein in dieser Gebundenheit und Abhängigkeit wirkliches und notwendiges Geschehen",⁵⁴ wie Barth nachdrücklich betont. Die wahre Religion ist die reale Spiegelung und der kreatürliche Abglanz Jesu Christi in einer spezifischen, unverwechselbaren Gestalt von Religion! Sie ist, obwohl in einem

⁵² Ebd., S. 394.

⁵³ Ebd., S. 395.

⁵⁴ Ebd., S. 396.

uneingeschränkten Sinn menschliche Religion, zugleich die wirklich von Christus geprägte Religion.

Das menschliche Subjekt mit seiner Religion wird bei einem solchen Denkansatz in der Tat nicht ausgeschaltet, sondern durch seine Ausrichtung auf Christus zum Vollzug der wahren Religion allererst befähigt. Diese Befähigung konkreter Formen menschlicher Religion zur 'Spiegelung' Jesu Christi folgert Barth unmittelbar aus einer christologisch fundierten Sicht des Menschseins, in der sich spürbar eine grundlegende Revision jener negativen Anthropologie anbahnt, die seiner vorausgehenden Religionskritik zugrunde liegt (vgl. o., Kap. V, S. 112ff.): "Zu der in Jesus Christus zurechtgebrachten menschlichen Natur gehört...auch das Vermögen des Menschen, aus dem Kraft seiner Natur nur Religion als Unglaube hervorgehen kann und tatsächlich hervorgeht".⁵⁵ Die Abhängigkeit der wahren Religion von Jesus Christus, dem Inbegriff der Offenbarung Gottes hebt deren Menschlichkeit demnach gerade nicht auf, sondern bringt sie erst recht zur Geltung!

Die Wahrheit der wahren Religion ist hier also (anders als im Kontext der 'Erwählung' und 'Rechtfertigung' der christlichen Religion 'an sich!') nicht verstanden als eine der sichtbaren Gestalt dieser Religion grundsätzlich externe Größe, sondern als eine Wahrheit, die der 'Abbildung' in konkreten Gestalten menschlicher Religion fähig ist. Sie ist eine die menschliche Religion in phänomenologisch ausweisbarer Weise verändernde und so die 'wahre Religion' allererst schaffende Wahrheit.

Eine solche Verhältnisbestimmung setzt nun allerdings zugleich einen

⁵⁵ Ebd., S. 390. Dieser Hinweis auf die Möglichkeit und Notwendigkeit einer tiefgreifenden Revision des theologischen Religionsbegriffs auf der Grundlage einer christologisch verankerten Anthropologie wird von Barth in *KD17* leider nicht näher entfaltet. Eine gründliche Analyse der Anthropologie Barths unter dieser Fragestellung dürfte indes zusätzliche Anregungen für eine weiterführende Lösung der Religionsproblematik und insbesondere konstruktive Anstöße für eine tragfähige 'Theologie der Religionen' zutage fördern. Eine derartige Untersuchung geht natürlich über die Zielsetzung dieser Arbeit hinaus und soll deshalb hier nur als Hinweis für die weitere Forschung dienen. Ein (nicht sehr systematischer) Versuch in dieser Richtung findet sich bereits bei C. A. Keller, *Versuch einer Deutung heidnischer Religion*, S. 70-92.

elementaren Wandel im zugrunde liegenden Wahrheitsverständnis selbst und genauer einen radikalen Bruch mit dem neuzeitlichen Wahrheitsmodell voraus. Die Notwendigkeit einer derartigen Revision des Wahrheitsverständnisses für eine erfolgreiche Wiederbelebung des Begriffs 'wahre Religion' trat bereits im Rahmen unserer Grundsatzüberlegungen in Kap. VII (vgl. o., S. 210) zutage. In jener Skizze des inneren Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Wahrheits- und Religionsbegriff wurde zunächst deutlich, daß der das neuzeitliche Denken seit der Aufklärung beherrschende aristotelische Wahrheitsbegriff streng auf die Erkenntnisrelation zwischen Erkenntnisobjekt und erkennendem Subjekt bezogen und damit weit stärker als etwa das neutestamentliche Wahrheitsverständnis vom Erkenntnissubjekt her bestimmt ist. Es zeigte sich ferner, daß dieses aristotelische Modell im Gefolge der Vernunftkritik Kants zu einer Grundlagenkrise in der Wahrheitsfrage führte, auf die die neuprotestantische Theologie mit der Ausbildung eines stark subjektivistisch gefärbten Religionsbegriffs reagierte, der auf einen kognitiven Anspruch völlig verzichtet und damit die Wahrheitsfrage *per definitionem* ausklammert. Die Rede von einer 'wahren Religion' auf dem Boden dieses liberalen Religionsbegriffs ist entweder ein bloßer Anachronismus oder aber ein logisches Paradox, wie unsere Analyse in Kap. VIII (vgl. o., S. 226ff.) dann in der Tat eindrücklich bestätigte. Die Einsicht in die enge Verzahnung von liberalem Religionsbegriff und neuzeitlichem Wahrheitsverständnis führte unsere Untersuchung deshalb schließlich zu dem Ergebnis, daß eine Abkehr vom neuprotestantischen Religionsbegriff zugleich eine grundsätzliche Infragestellung des neuzeitlichen Wahrheitsmodells erfordert.

Genau diese Korrektur vollzieht Barth nun mit seinem oben zitierten 'Sonnengleichnis'! In unverkennbarem Gegensatz zum neuzeitlichen Verständnis wird der Ausgangspunkt der Wahrheitsfrage nicht länger in der Erkenntnisrelation, sondern vielmehr im Erkenntnisgegenstand verankert. Wahrheit wird im Rahmen dieser Analogie nicht in erster Linie der menschlichen Religion, also der

Erkenntnisrelation oder dem erkennenden Subjekt, sondern Jesus Christus, dem 'Erkenntnisgegenstand' prädiziert. Allein diesem 'Erkenntnisgegenstand' läßt sich das Wahrheitsprädikat in einem absoluten und unqualifizierten Sinn zubilligen: Jesus Christus ist mit der Wahrheit schlechthin identisch. Die Erkenntnisbeziehung läßt sich hingegen nicht in diesem absoluten, sondern lediglich in einem relativen Sinn als 'wahr' zu bezeichnen. Ihr eignet Wahrheit nur insofern, als sie ihren mit der Wahrheit identischen 'Erkenntnisgegenstand' unverfälscht widerspiegelt und in kreatürlicher Weise abbildet: Die menschliche Religion ist in dem Maß die 'wahre Religion' als sie Jesus Christus, die Wahrheit selbst, in ihrer Gestalt reflektiert und so an der Wahrheit in sekundärer Weise partizipiert. Die Wahrheit der wahren Religion ist hier also eine sekundäre, streng von Jesus Christus selbst abhängige und nicht etwa eine von diesem Zentrum zu abstrahierende, immanente Qualität dieser Religion. Die wahre Religion hat nach Barths Auskunft "an der Wahrheit nur gerade insofern Anteil", als sie "auf sie hinweist und sie verkündigt".⁵⁶ Die wahre Religion ist allein deshalb und dadurch wahr, daß sie die Jesus Christus entsprechende, auf ihn bezogene und also die christomorphe Religion ist. Das der Analogie Barths zugrunde liegende Wahrheitsmodell läßt sich demnach auf die knappe Formel bringen: Jesus Christus ist die Wahrheit der wahren Religion!

Es ist unmittelbar deutlich, daß ein derartiges Wahrheitsverständnis weit besser im Einklang mit der neutestamentlichen Anschauung steht als das alternative aristotelische Modell. Auch das Neue Testament lokalisiert Wahrheit ja nicht primär in der Relation zwischen erkennendem Subjekt und erkannten Objekt, sondern identifiziert Wahrheit mit der Person Jesu Christi. In Übereinstimmung mit dem von Barth hier angeregten Wahrheitsmodell ist die dem glaubenden Menschen eigene 'Wahrheit' auch für die neutestamentlichen Zeugen ganz von dieser mit Jesus Christus identischen Wahrheit bestimmt und abhängig.

⁵⁶ Ebd., S. 394.

wie unsere Analyse in Kap. VII (s. o., S. 200ff.) im Einzelnen verdeutlicht hat.

Es kann natürlich nicht verwundern, daß auch Barths Terminologie dieses veränderte Wahrheitsverständnis zumindest in Ansätzen reflektiert. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang zunächst der Begriff Symptom. Die der wahren Religion eigentümliche Gestalt ist nach Barths Auskunft nicht etwa in sich selbst bedeutungsvoll, sondern lediglich als ein 'Symptom' der sie begründenden Wahrheit. Ihre spezifischen Formen, die diese Religion von aller übrigen menschlichen Religion abheben und unterscheiden, besitzen nicht etwa selbst die Kraft der Wahrheit, sondern sind nach Barths Auffassung "allenfalls nur Symptome derjenigen Gnade und Wahrheit...die ganz allein Jesus Christus selber...ist".⁵⁷

Diese Bestimmung der Gestalt der wahren Religion als Symptom der Wahrheit verweist zunächst auf ihre schlechthinnige Gebundenheit an die absolute Wahrheit Jesus Christus und bringt damit ihre grundlegende Relativierung zur Sprache. Der Begriff Symptom macht deutlich, daß die Qualifikation 'wahr' nicht als eine statische, dieser Gestalt der Religion absolut immanente Eigenschaft betrachtet werden kann, sondern als ein strenger Relationsbegriff verstanden werden muß. Ein Symptom läßt sich ja grundsätzlich nicht von seiner Wirkursache abstrahieren, sondern ist *per definitionem* völlig von ihr bestimmt und auf sie bezogen. Die besondere Gestalt der Religion erweist sich demnach konkret als wahr in ihrer Funktion als Indiz der Wirksamkeit Jesu Christi selbst: diese Symptome sind "schlechthin an ihn gebunden, durch ihn inhaltlich bestimmt, auf ihn hinzielend und durch ihn bestätigt und bewährt".⁵⁸ Ein 'autonomes Symptom' ist in der Tat eine absurde Vorstellung! Barth betont nachdrücklich, 'dieses besondere Sein und diese besondere Gestalt inmitten der Welt menschlicher Religion' werde den Namen Jesu Christi "nie – auch nur vorübergehend – ersetzen

⁵⁷ Ebd., S. 376.

⁵⁸ Ebd.

und verdrängen können durch seine eigene Substanz, sondern es wird ihn nur bezeugen".⁵⁹

Die Charakterisierung der besonderen Gestalt der wahren Religion als 'Symptom' der Wahrheit impliziert jedoch nicht allein ihre Relativierung, sondern zugleich ihre Bestätigung, denn ein Symptom läßt sich nur mit Hilfe seiner Wirkursache angemessen verstehen und begreifen. In ihrer Funktion als Abglanz der Wahrheit, also im "Rückblick...haben gewiß auch diese Symptome die Kraft der Wahrheit: die Kraft des Bekenntnisses und des Zeugnisses von der Wahrheit".⁶⁰ Die Bezeichnung Symptom bringt daher ganz auf der Linie des skizzierten Wahrheitsmodells zum Ausdruck, daß es sich bei der wahren Religion um eine abbildliche, jedoch zugleich reale Manifestation Jesu Christi in einer spezifischen Gestalt menschlicher Religion handelt!

Ein weiterer Begriff, der dieses alternative Wahrheitsverständnis in ähnlicher Weise reflektiert und zur Sprache bringt, ist der Begriff des 'Zeichens'. mit dem Barth vor allem im Schlußabschnitt des *KD17* operiert. Nach seiner These wird die besondere Gestalt der wahren Religion keinen Absolutheitsanspruch und keine Beweiskraft für sich selbst erheben können, sondern "wird immer nur...Zeichen sein können und wollen".⁶¹ In gleicher Weise wie die Konzeption des Symptoms bringt auch der Begriff des Zeichens ein strenges Abhängigkeitsverhältnis zum Ausdruck. Ein Zeichen hat keine eigenständige Bedeutung. Die Bedeutung eines Zeichens liegt vielmehr in seiner repräsentativen und verweisenden Funktion. Es ist nicht in sich selbst sinnvoll, sondern empfängt seinen Sinn ausschließlich von dem Gegenstand, den es abbildet und auf den es hinweist. Die Angemessenheit eines Zeichens ist daher nicht aus einer isolierten

⁵⁹ Ebd., S. 394.

⁶⁰ Ebd., S. 372.

⁶¹ Ebd., S. 394.

Betrachtung des Zeichens selbst zu gewinnen, sondern nur vom Gegenstand her, auf den es verweist. Ein Zeichen erfüllt seine Funktion in dem Maß, als es den bezeichneten Gegenstand korrekt abbildet und an ihm partizipiert. Barths Qualifikation der Gestalt der wahren Religion als Zeichen macht daher deutlich, daß diese Gestalt menschlicher Religion nicht mit der Wahrheit selbst identisch ist, sondern die Wahrheit lediglich in kreatürlicher Weise reflektiert und so in streng sekundärer Weise an ihr partizipiert. Der Begriff des Zeichens ist also ebenso wie der Begriff des Symptoms ein terminologisches Indiz für das skizzierte alternative Wahrheitsmodell in *KD17* und das ihm entsprechende christologisch fundierte Verständnis der 'wahren Religion'.

Es ist an dieser Stelle noch einmal zu betonen, daß diese Wende in Barths Wahrheitsverständnis und die ihr korrespondierende Terminologie in *KD17* lediglich ansatzweise sichtbar wird und sicher der weiteren Klärung und Entwicklung bedarf. Der christologische Ansatz überhaupt, auf dem dieses alternative Wahrheitsverständnis beruht, ist ja, wie bereits erwähnt, lediglich eine Seitenlinie in *KD17*. Es wurde jedoch deutlich, daß Barth in diesem christologisch fundierten Nebenstrang, der ein reiferes Stadium seines Denkens repräsentiert, ernsthaft versucht die Konzeption der 'wahren Religion' sowohl in formaler, wie in materialer Hinsicht als die christomorphe Religion zu entfalten. Es ist unverkennbar, daß sich die von Barth eigentlich angestrebte Verbindung von Offenbarung und Religion im Rahmen eines solchen christozentrischen Ansatzes weit ungezwungener und theologisch überzeugender zur Sprache bringen läßt, als auf der Basis jenes polaren Denkmodells, mit dem Barth über weite Strecken in seiner Abhandlung operiert. Eine Reihe von Problemen bleiben gewiß ungelöst und für die Weiterarbeit offen. Trotz seiner unausgereiften Form liefert dieser in Umrissen erkennbare christologische Zugang zur Religionsproblematik jedoch eine Reihe höchst wertvoller Gedankenanstöße und zwar nicht nur für eine dogmatisch befriedigende Bewertung von Religion überhaupt,

sondern vor allem für die gegenwärtige Diskussion um eine tragfähige 'Theologie der Religionen'.

Es wäre eine recht verlockende Aufgabe das von Barth angeregte christologische Grundgerüst mit verschiedenen gegenwärtig kursierenden Entwürfen im Einzelnen zu kontrastieren und so auf seine innere Konsistenz hin zu prüfen. Da diese christologisch fundierte Alternative in Barths Abhandlung jedoch einerseits nicht zu einem geschlossenen Entwurf ausgearbeitet ist und diese Arbeit andererseits lediglich eine Analyse des Barth'schen Religionsverständnisses zum Gegenstand hat, ginge eine erschöpfende Durchführung dieser Aufgabe sichtlich weit über die eigentliche Themenstellung dieser Untersuchung hinaus. Die Skizzierung der Konturen einer derartigen weiterführenden Studie als Anregung und Hinweis für die künftige Forschung muß deshalb zum Abschluß dieser Arbeit genügen.

Schluss

Kapitel XI

Christus intra et extra muros ecclesiae.

Ausblick auf eine christozentrische Sicht der Religionen

"Jesus wäre nicht der Christus, wenn Gestalten wie Abraham, Jeremia, Sokrates, Grünewald, Luther, Kierkegaard, Dostojewski ihm gegenüber endgültig in historischer Ferne verharrten und nicht vielmehr in ihm in ihrer wesentlichen Einheit, Gleichzeitigkeit und Zusammengehörigkeit verstanden würden...Darin bewährt sich Jesus als der Christus, daß sein Licht kein anderes ist, als das Licht des Alten Testaments, das Licht aller Religionsgeschichte und Wahrheitsgeschichte."¹

"Vielleicht kommt einmal eine Zeit, wo man wieder harmlos und unbefangen, ohne erröten zu müssen, von Religion reden dürfen, wie Zwingli und Calvin es getan haben."²

Wie immer man Barths Ansatz auch im Einzelnen interpretieren mag, so ist doch sicher nicht zu verkennen, daß seine Verwendung der Konzeption der 'wahren Religion' und ihre Näherbestimmung als 'christomorphe' Religion zunächst eine klare Absage an eine pluralistisch oder relativistisch ausgerichtete 'Theologie der Religionen' bedeuten muß. Eine solche relativistische Position, wie sie bereits zu Beginn dieses Jahrhunderts von E. Troeltsch³ vertreten wurde, steht gegenwärtig erneut im Zentrum der Diskussion.⁴ Der wohl prominenteste Advokat einer konsequent pluralistischen 'Theologie der Religionen' ist der britische Theologe John Hick. Hick hält einen

¹ K. Barth, *Römerbrief*, S. 93.

² K. Barth, *Unterricht in der christlichen Religion*, S. 225.

³ Vgl. E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, 1902; ders. *The Place of Christianity among the World Religions*, in: *Christian Thought, its History and Application*, ed. F. v. Hügel, London, 1923, S. 1-35.

⁴ Hier ist natürlich nicht der Ort die Literatur zu dieser Thematik, die gegenwärtig fast sturzflutartige Ausmaße angenommen hat, aufzulisten oder gar im Einzelnen zu besprechen. Eine Sammlung der führenden Stimmen aus dem pluralistischen Lager findet sich in dem jüngst veröffentlichten Aufsatzband *The Myth of Christian Uniqueness* (ed. J. Hick/P. F. Knitter, London, 1988). Für eine kritische Auseinandersetzung mit diesem Beitrag vgl. L. Newbigin, *Religious Pluralism and the Uniqueness of Jesus Christ*, in: *International Bulletin of Missionary Research*, 13, 1989, S. 50-54.

"wholehearted shift to religious pluralism"⁵ deshalb für notwendig, weil eine christozentrische Theologie seines Erachtens unweigerlich zu einer intoleranten Haltung des christlichen Gesprächspartners im interreligiösen Dialog führt, die diesen Dialog unnötig erschwert oder gar vereitelt. Eine pluralistische Position ist nach seiner Auskunft zudem "simpler and more realistic".⁶ Hick ruft die Theologie aus diesen Gründen zu einem radikalen Umdenken auf und fordert eine "copernican revolution"⁷ in der theologischen Sicht und Bewertung der Religionen. Er versteht unter dieser 'kopernikanischen Wende' konkret eine Abkehr von einer christozentrischen Perspektive und die Hinkehr zu einem theozentrischen oder 'soteriozentrischen'⁸ Modell. Die göttliche Offenbarung in Jesus Christus ist für Hick nicht länger normativ; den Ausgangspunkt für eine theologische Sicht der Religionen bildet vielmehr eine "ultimate Reality to which...the great religious traditions constitute different human responses".⁹ Im

⁵ J. Hick, *Religious Pluralism and Absolute Claims*, in: *Problems of Religious Pluralism*, London, 1985, S. 46-66, S. 53.

⁶ Ebd.

⁷ J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, S. 120ff.; ders. *Whatever Path Men Choose is Mine*, in: *Christianity and Other Religions*, ed. J. Hick/B. Hebblethwaite, Glasgow, 1980, S. 171-190, S. 181.

⁸ Vgl. J. Hick, *On Grading Religions*, in: *Problems of Religious Pluralism*, London, 1985, S. 67-87. Ein soteriozentrisches Modell läßt sich als die konsequente Weiterentwicklung und als der Abschluß der pluralistischen Position begreifen, indem die Relativierung religiöser Glaubensinhalte hier radikal zu Ende gedacht und durch ethische Kategorien ersetzt wird. Bei Hick ist dieses soteriozentrische Modell erst in Ansätzen sichtbar. In der jüngsten Diskussion läßt sich indes eine deutliche Tendenz in dieser Richtung ausmachen. Der führende Vertreter dieses Trends ist der katholische Theologe P. F. Knitter, der Gedankengut der lateinamerikanischen Befreiungstheologie für eine pluralistische Theologie der Religionen fruchtbar zu machen sucht (vgl. *Dialogue and Liberation. Foundations for a Pluralist Theology of Religions. The 1987 Frances Younger Vosburgh Lectures*, in: *The Drew Gateway*, 58, 1988; ders. *Toward a Liberation Theology of Religions*, in: *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick/P. F. Knitter, London, 1988, S. 178-200; siehe in gleichen Aufsatzband ferner die Beiträge von A. Pieris, *The Buddha and the Christ: Mediators of Liberation* (op. cit., S. 162-177) und M. H. Suchocki, *In Search of Justice. Religious Pluralism from a Feminist Perspective* (op. cit., S. 149-161), sowie H. G. Cox, *Many Mansions. A Christian's Encounter with other Faiths*, Boston, 1988, S. 162-179).

⁹ J. Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*, in: *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick/P. F. Knitter, London, 1988, S. 16-36, S. 34.

Einklang mit hinduistischer Anschauung¹⁰ ist Hick der Überzeugung, die verschiedenen Religionen seien "different human (and therefore necessarily limited and imperfect) perceptions of the divine".¹¹

Das im vorangehenden Kapitel (s. o., S. 306ff.) erörterte 'Sonnengleichnis' Barths in *KD17* läßt sich geradezu als ein direkter Gegenentwurf zu Hicks Forderung nach einer kopernikanischen Wende in der theologischen Sicht der Religionen auffassen. Barth plädiert mit dieser Analogie, in scharfem Kontrast zu Hick, nicht für eine Eliminierung, sondern für eine verstärkte Konzentration auf die christologische Mitte. Es ist hier natürlich nicht der Ort, beide Alternativen im Einzelnen zu entfalten und gegeneinander abzuwägen, zumal es sich dabei letztlich um die Frage nach den letzten Voraussetzungen theologischen Denkens überhaupt handelt, die wohl nicht mit rein rationalen Mitteln zu klären ist.¹² Einige grundlegende Beobachtungen müssen an dieser Stelle genügen.

Es ist zunächst nicht zu verkennen, daß die von Hick propagierte pluralistische Position mit einer Reihe von gravierenden Aporien behaftet ist. Höchst verwundbar ist dieser Ansatz zunächst an seiner vermeintlich stärksten Stelle. Der Vorschlag, alle Religionen in gleicher Weise als 'menschliche Antwort auf eine göttliche Wirklichkeit' zu deuten, bietet zwar die verlockende Aussicht alle Konflikte und Dissonanzen im interreligiösen Dialog schlagartig zu beseitigen. Dieser Vorschlag impliziert jedoch, anders als das christozentrische Modell, zugleich den Verzicht auf ein absolutes Beurteilungskriterium, mit dessen

¹⁰ Für eine genauere Begründung dieses Eindrucks vgl. P. C. Almond, *John Hick's Copernican Theology*, in: *Theology*, 86, 1983, S. 36-41, S. 38 und D. B. Forrester, *Prof. Hick and the Universe of Faiths*, in: *SJTh*, 29, 1976, S. 65-72, S. 69.

¹¹ J. Hick, *On Conflicting Religious Truth Claims*, S. 92; cf. S. 91.

¹² Für eine ausführlichere Kritik der Position Hicks vgl. G. D'Costa, *John Hick's Theology of Religions. A Critical Evaluation*, Lanham, 1987; ders. *Elephants, Ropes and a Christian Theology of Religions*, in: *Theology*, 86, 1985, S. 259-268; P. Byrne, *John Hick's Philosophy of World Religions*, in: *SJTh*, 35, 1982, S. 289-301; D. B. Forrester, *Professor Hick and the Universe of Faiths*; J. Lipner, *Christians and the Uniqueness of Christ*, in: *SJTh*, 28, 1975, S. 359-368.

Hilfe sich 'gute' von 'schlechter' oder gar 'wahre' von 'unwahrer' Religion unterscheiden ließe. Der pluralistische Ansatz erfordert, wenn konsequent zu Ende gedacht, eine unbegrenzte Toleranz gegenüber allen religiösen Erscheinungsformen. Es ist deutlich, daß eine pluralistische 'Theologie der Religionen' sich *per definitionem* jeglicher Kritik zu enthalten hat und damit in der Gefahr steht einfach den jeweiligen *status quo* der eigenen oder fremden Religion zu bestätigen und zu untermauern.¹³ Wie immer man die Vorzüge einer derartigen Einstellung in Hinsicht auf die anderen Religionen beurteilen mag, in Bezug auf das Christentum in Geschichte und Gegenwart hätte eine derart wertneutrale Haltung und die programmatische Suspendierung des prophetischen Amtes gewiß höchst verhängnisvolle Auswirkungen.

Zumindest ebenso bedenklich ist, daß die von Hick repräsentierte Position den christlichen Glauben um seine geschichtliche Identität und Kontinuität beraubt. Im Blick auf den neutestamentlichen Befund als auch den weitaus größten Teil der Kirchengeschichte muß der Glaube an eine kategorial einzigartige göttliche Natur Jesu Christi und der damit verknüpfte Absolutheitsanspruch nämlich zweifellos als ein zentrales Element christlichen Selbstverständnisses betrachtet werden.¹⁴ Es ist deutlich, daß eine pluralistische

¹³ Diese Schwäche der pluralistischen Position wird von L. Gilkey, einem ihrer Vertreter, zugestanden und scharf herausgearbeitet (vgl. *Plurality and its Theological Implications*, in: *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick/P. F. Knitter, London, 1988, S. 37-50). Gilkeys Vorschlag dieses Dilemma durch die Vorstellung einer "relative absoluteness" (a.a.O., S. 47) zu lösen, kann nicht überzeugen und erinnert stark an die sprichwörtliche 'Lösung' des gordischen Knotens! Wenig Überzeugend ist auch der bereits erwähnte (s. o., S. 319) Versuch, die soteriologische Effektivität zu einem normativen Kriterium für die Beurteilung religiöser Erscheinungsformen zu erheben. Diese pragmatische Lösung ist nicht nur deshalb unbefriedigend, weil eine solche Reduktion der Religionen auf die ethische Dimension deren Selbstverständnis sichtlich zuwider läuft, sondern vor allem deshalb, weil das Verständnis von 'Heil' in unterschiedlichen religiösen Traditionen höchst unterschiedlich ausfällt (vgl. R. C. Zaehner, *Concordant Discord. The Interdependence of Faiths*, Oxford, 1970, S. 436f.). Die Konzeption des 'Heils' oder der 'Befreiung' eignet sich deshalb nicht zu einem universal akzeptablen Maßstab. Der Vorschlag alle Religionen an einem (vermutlich christlichen) Heilsbegriff zu messen ließe sich sicher nur allzu leicht als eine getarnte Form jener Haltung deuten, die der pluralistische Ansatz als 'religiöser Imperialismus' verurteilt (vgl. dazu M. H. Suchocki, *In Search of Justice*, S. 154ff.).

¹⁴ Die von Hick bevorzugte Anschauung, die 'göttliche Natur' Jesu Christi sei nicht kategorial, sondern allenfalls ihrem Grad nach einzigartig, ist deshalb mit gravierenden Aporien behaftet. Abgesehen von
(Forts...)

'Theologie der Religionen' eine Preisgabe des christologischen *vere deus* und also eine radikale Umdeutung der traditionellen Inkarnationslehre zur Voraussetzung hat.¹⁵

Die von Hick angeregte 'kopernikanische Wende' erfordert schließlich ebenfalls einen radikalen Bruch mit dem traditionellen Wahrheitsverständnis des christlichen Glaubens, das E. Jüngel treffend charakterisiert hat: "Für das christliche Wahrheitsverständnis ist die Identifikation der Wahrheit mit der Person Jesu Christi konstitutiv...Die Exklusivität dieses Anspruchs läßt sich...nicht relativieren, ohne das zugrundeliegende Wahrheitsverständnis der Lüge zu überführen".¹⁶ Die skizzierte christologische Analogie Barths in *KD17* ist, wie oben (vgl. o., Kap. X, S. 311ff.) deutlich wurde, ganz von dieser Identifikation der Wahrheit mit der Person Jesu Christi her konzipiert und steht damit weit besser im Einklang mit dem Zeugnis des Neuen Testaments und der Kirchengeschichte als das von Hick entwickelte pluralistische Modell.

Die von Hick repräsentierte pluralistische Position ist jedoch zugleich eine ernsthafte Anfrage an die von Barth ansatzweise entwickelte christozentrische Position: Erfordert die Identifikation der Wahrheit mit der Person Jesu Christi zugleich die Qualifikation der christlichen Religion *in toto* als 'wahre Religion'?

14(...Forts.)

systematisch-theologischen Einwänden müßte die klar bis ins Neue Testament zurückreichende universale christliche Praxis der Anbetung Christi (vgl. Mt. 2:11; 28:8; Lk. 24:52) den Vertretern einer solchen "degree christology" (J. Hick, *A Philosophy of Religious Pluralism*, S. 36) eigentlich erhebliches Kopfzerbrechen bereiten. Weshalb waren unzählige Christen seit den Tagen der frühen Kirche bereit, diese Praxis mit ihrem Leben zu bezahlen? Angesichts dieser Frage kann die Forderung Hicks "to acknowledge here the elasticity of the concept of worship" (*God and the Universe of Faiths*, S. 177) wohl kaum überzeugen, während D. Cupitts Bemerkung es sei "always a mistake to make Jesus himself the direct object of worship" (*The Finality of Christ*, in: *Theology*, 78, 1975, S. 618-629, S. 618) von einer oberflächlichen Auseinandersetzung mit dieser Problematik überhaupt zeugt.

¹⁵ Vgl. J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, S. 148ff.; ders., *Is there a Doctrine of the Incarnation?*, in: *Incarnation and Myth. The Debate Continued*, ed. M. Goulder, Grand Rapids, 1979, S. 47-50; einen guten Überblick über die neuere Diskussion zum christologischen Fundament einer 'Theologie der Religionen' bietet A. Race in seinem Beitrag *Christians and Religious Pluralism*, S. 106-137).

¹⁶ E. Jüngel, *Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie*, in: *Entsprechungen: Gott, Wahrheit, Mensch*, München, 1980, S. 198-201, S. 199.

Eine solche Auszeichnung des Christentums in seiner Gesamtheit als wahre Religion ist in der Tat höchst problematisch, wie bereits oben deutlich wurde (vgl. o., Kap. VIII, S. 229ff.). Sie ist sowohl im Blick auf die zuweilen beschämende Geschichte der Christenheit als auch in Hinsicht auf ihren gegenwärtigen Zustand wohl kaum glaubhaft zu vertreten und zudem eine den interreligiösen Dialog bereits im Keim erstickende Haltung, wie Hick zu Recht beklagt. Ist ein solcher Absolutheits- oder gar Überlegenheitsanspruch der christlichen Religion indes schlicht die unausweichliche Konsequenz oder die unliebsame Kehrseite eines christozentrischen Entwurfs?

Im Blick auf Barths Ausführungen in *KD17* scheint es zunächst, als sei diese Frage klar zu bejahen. Es ist offenkundig, daß Barth die wahre Religion durch seine gesamte Abhandlung hindurch praktisch mit dem Christentum identifiziert, wie bereits in Kap. VIII deutlich wurde. Seine unzweideutige These "die christliche Religion ist die wahre Religion"¹⁷ läßt daran wohl kaum einen Zweifel. Wie unsere Untersuchung in Kap. VIII (s. o., S. 240ff.) nun allerdings ebenfalls gezeigt hat, gelingt es Barth in *KD17* nicht diese Gleichsetzung von 'wahrer Religion' und Christentum wirklich überzeugend zu begründen. Entscheidender ist in diesem Zusammenhang jedoch die grundsätzliche Frage, ob das skizzierte christologische Alternativmodell die von Barth praktisch vollzogene Identifikation von wahrer und christlicher Religion überhaupt erfordert oder eine andere Lösung ermöglicht und vielleicht sogar nahelegt.

Von ausschlaggebender Bedeutung zur Beantwortung dieser Frage ist die im vorangehenden Kapitel X (s. o., S. 310ff.) skizzierte Verschiebung in Barths Wahrheitsverständnis. Wie sich zeigte, verlagert sich der Schwerpunkt der Wahrheitsfrage in Barths christologisch orientiertem Ansatz dadurch ganz auf die 'Objektseite', daß die Wahrheit im Anschluß an die neutestamentliche Anschauung mit der Person Jesu Christi identifiziert wird. Es wurde deutlich, daß

¹⁷ *KD17*, S. 357.

diese Identifikation der Wahrheit mit Jesus Christus zugleich eine fundamentale Relativierung und Unterordnung der 'Subjektseite', also der menschlichen Religion, nach sich zieht. Religion läßt sich im Rahmen dieses christozentrischen Modells deshalb nicht länger in einen absoluten, sondern lediglich in einen sekundären, zeichenhaften Sinn als 'wahr' bezeichnen. "The novelty of Karl Barth's thought is that it embodies a christocentric relativism which radically relativizes any and all expressions of religiosity",¹⁸ wie A. Camps treffend bemerkt hat.

Von dieser Relativierung aller menschlichen Religion, die Barth wohlgemerkt nicht trotz, sondern gerade wegen jener Identifikation der Wahrheit mit Jesus Christus vollzieht, ist das Christentum nun keineswegs ausgeschlossen! Wie oben (s. o., Kap. X, S. 299ff.) deutlich wurde, charakterisiert Barth die der Inkarnation ähnliche Einheit von Offenbarung und Religion auch und gerade im Fall des Christentum als ein noch unvollendetes Geschehen. Das Christentum ist nicht die Wahrheit selbst, sondern lediglich ihre zeichenhafte und unvollkommene weltliche Manifestation und Entsprechung.

Damit ist jedoch deutlich, daß Barths christozentrischer Ansatz die von Hick befürchtete Verabsolutierung des Christentums keinesfalls als logische Konsequenz erfordert, sondern einer solchen Verabsolutierung geradezu entgegenwirkt! D. Jenkins ist deshalb beizupflichten, wenn er behauptet, daß "to identify that revelation with the religion of Christians or with the judgement of theologians is to fall into the very trap against which Barth himself has so eloquently warned us".¹⁹ Das christologische Alternativmodell Barths impliziert also seiner Grundtendenz nach gerade nicht die absolute Identifikation, sondern eine höchst wesentliche theologische Unterscheidung zwischen Christus und der

¹⁸ A. Camps, *Partners in Dialogue*, S. 81.

¹⁹ D. Jenkins, *Beyond Religion*, S. 32. Jenkins beruft sich hier ganz zu Recht auf Barth, obwohl Barth dieser 'Falle' in *KD17* paradoxerweise selbst nicht ganz entgangen ist!

christlichen Religion, so wie sie etwa von J. Baillie formuliert wurde: "the only exclusive claim which Christians are justified in making is not for what we call 'Christianity', nor for their own brand of pious practice as empirically observable in the history or contemporary life of the church, but in the revelation and 'unspeakable gift' of God in Jesus Christ our Lord".²⁰ Barth könnte dieser These zweifellos zustimmen!

Es ist indes offenkundig, daß Barth die weitreichenden Implikationen dieser Differenzierung zwischen Christus und dem Christentum in *KD* 17 noch nicht hinreichend wahrnimmt, wie seine Anwendung der Bezeichnung 'wahre Religion' auf das Christentum insgesamt deutlich zeigt. Künftige weiterführende Lösungsansätze zur Religionsproblematik, die Barths christozentrischem Ansatz grundsätzlich beipflichten und treu bleiben möchten, werden an dieser Stelle sicherlich einen Schritt über Barth selbst hinausgehen müssen. Die von Barth behauptete Identität der Wahrheit mit der Person Jesu Christi und die dadurch bedingte Relativierung aller menschlichen, –einschließlich der christlichen– Religion eröffnet unseres Erachtens die Möglichkeit und sogar die Notwendigkeit einer streng christologisch fundierten Religionskritik, die das Christentum keinesfalls ausklammert, sondern primär betrifft.²¹ Eine solche 'christologische Religionskritik' wird zu untersuchen haben, in welchem Maß das Christentum als eine historische, soziologische und psychologische Größe der in Jesus Christus erschienenen Wahrheit wirklich entspricht und welche Formen der christlichen Religion dieser Wahrheit widersprechen und deshalb als 'unwahr' einzustufen sind. Es wird zu fragen sein, in welchen Bereichen das Christentum jenes Licht Jesu Christi (bereits) widerspiegelt und wo dieser Abglanz (noch) nicht sichtbar

²⁰ J. Baillie, *The Sense of the Presence of God*, London/Toronto, 1962, S. 204. Die Notwendigkeit und Möglichkeit einer derartigen Unterscheidung zwischen Christus und christlicher Religion wurde auch von anderen Barth nahestehenden Theologen angeregt (vgl. H. Kraemer, *Why Christianity of All Religions?*, S. 91; G. Rosenkranz, *Evangelische Religionskunde. Einführung in eine theologische Schau der Religionen*, Tübingen, 1951, S. 10).

²¹ Vgl. *KD* IV.3.1, S. 101.

ist. Ein solcher Ansatz wird also innerhalb der christlichen Religion zwischen 'wahren', d.h. Christus entsprechenden und 'unwahren', d.h. Christus widersprechenden Formen zu unterscheiden haben.²² Gerade das Bekenntnis zu Jesus Christus als der Wahrheit ruft zu einer solchen kritischen Sicht der eigenen Religion von diesem absoluten Maßstab her auf und verurteilt jeglichen Drang zu deren Verabsolutierung.

Eine derartige Haltung, die das Bekenntnis zu Jesus Christus mit der Erkenntnis in die eigene Mangelhaftigkeit verbindet, dürfte sich gewiß nicht nur positiv auf das Christentum selbst, sondern ebenfalls in fruchtbarer Weise auf den Dialog mit den nicht-christlichen Religionen auswirken. Im Bewußtsein um die Unvollkommenheit seiner eigenen Religion wird sich der christliche Dialogpartner nämlich für Kritik und Korrektur grundsätzlich offenhalten müssen. Dabei wird keinesfalls auszuschließen sein, daß diese Kritik auch durch den nicht-christlichen Gesprächspartner erfolgen kann! L. Newbigin, der die christozentrische Perspektive Barths teilt und mit der Bereitschaft zum konstruktiven interreligiösen Dialog zu verbinden sucht, hat eine solche Haltung treffend charakterisiert: "The Christian does not meet his partner in dialogue as one who possesses the truth and the holiness of God but as one who bears witness to a truth and holiness which are God's judgement on him, and who is ready to hear that judgement through the lips and the life of his partner of another faith".²³

Der Haupteinwand der pluralistischen Position gegen eine christologisch

²² Das sich hier abzeichnende Verfahren steht sichtlich in grundsätzlichem Einklang mit Barths theologischer Hermeneutik, die sich eine Untersuchung der "christliche[n] Rede auf ihre Christusgemäßheit" (KD, I, S. 12) zur Aufgabe stellt. Der Grund, weshalb Barth diesen Untersuchungsbereich, der auf seine 'Christusgemäßheit' hin zu prüfen ist, nur als christliche 'Verkündigung' und nicht auch als 'christliche Religion' bezeichnet, ist unseres Erachtens nicht material-theologisch bedingt, sondern lediglich auf die in dieser Studie zutage getretene negative Besetzung seines Religionsbegriffs zurückzuführen.

²³ L. Newbigin, *The Basis, Purpose and Manner of Inter-Faith Dialogue*, in: SJTh, 30, 1977, S. 253-270, S. 253-270. Für eine solche Bereitschaft des Christentums den Bußruf Gottes auch durch die nicht-christlichen Religionen zu vernehmen plädiert bereits der mit Barth zeitgenössische Marburger Theologe Heinrich Frick (vgl. *Das Evangelium und die Religionen*, S. 39; 44f.) sowie der bereits mehrfach erwähnte Missionstheologe Hendrik Kraemer (vgl. *Continuity or Discontinuity*, S. 13).

zentrierte Sicht der Religion und der Religionen läßt sich daher unseres Erachtens entkräften. Der von Barth in *KD17* angeregte christozentrische Ansatz bedarf sicher der Weiterentwicklung und zusätzlichen Klärung. Er führt indes nicht notwendig zu jener selbstgerechten Intoleranz, die Hick offenbar befürchtet. Diese christozentrische Perspektive ermöglicht die Entwicklung einer 'Theologie der Religionen', die einerseits eine intolerante Engstirnigkeit vermeidet, ohne andererseits den von Hick geforderten Preis eines radikalen Relativismus zu zahlen.

Ein zweites Paradigma für eine Theologie der Religionen, das zur Zeit lebhaft Beachtung findet, kommt aus dem Raum der katholischen Theologie. Es versucht eine positive Antwort auf die Frage nach der Heilsmöglichkeit des Menschen außerhalb des verfaßten Christentums zu geben und zwar unter grundsätzlicher Voraussetzung und Anerkennung der auf dem Konzil von Florenz (1442) zum offiziellen Dogma erhobenen Formel extra ecclesiam nulla salus.²⁴ Der prominenteste Vertreter dieser Richtung, die sich wohl am besten als eine inklusive 'Theologie der Religionen' charakterisieren läßt, ist der vor einiger Zeit verstorbene Theologe Karl Rahner. In seinem bahnbrechenden Aufsatz *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*²⁵ argumentiert Rahner von

²⁴ Vgl. *Enchiridion Symbolorum*, S. 342. In dieser Verlautbarung des florentinischen Konzils werden "non solum paganos, sed nec Iudaeos aut haereticos atque schismaticos" mit ewigen Höllenqualen bedroht. Eine ähnlich scharfe Formulierung findet sich sogar noch in der Allokution 'Singulari quadam' aus dem Jahre 1854: "Tenendum quippe ex fide est, extra apostolicam Romanam Ecclesiam salvum fieri neminem posse, hanc esse unicum salutis arcam, hanc qui non fuerit ingressus, diluvio perituro" (op. cit., 20. Aufl., ed. H. Denzinger/J. B. Umberg, Freiburg i. Br., 1932, No. 1647, S. 461). Zum Wortlaut dieser Verlautbarungen dürfte sich, trotz grundsätzlicher Anerkennung des Grundsatzes 'extra ecclesiam nulla salus', heute vermutlich kaum ein katholischer Theologe mehr bekennen! Eine solche exklusivistische Auslegung des universalen Heilsanspruchs der Kirche sucht der im folgenden zu skizzierende Entwurf von Karl Rahner gerade zu vermeiden. Dieser Versuch einer inklusiven Interpretation der 'extra ecclesiam nulla salus' Formel spiegelt sich auch in der auf dem 2. Vatikanum promulgierten lehramtlichen Verlautbarung *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions* (in: W. M. Abbott (ed.), *The Documents of Vatican II. In a New and Definitive Translation. With Commentaries and Notes by Catholic, Protestant, and Orthodox Authorities*, New York, 1966, S. 660-668). "The Catholic Church rejects nothing", gemäß dieser Verlautbarung, "which is true and holy in these religions" (a.a.O., S. 662).

²⁵ K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. V, Einsiedeln/Zürich/Köln, 1962, S. 136-158.

einer zweifachen Prämisse her: Zum einen sei das Christentum, "die für alle Menschen bestimmte, absolute Religion",²⁶ sowohl in historischer als auch geographischer Hinsicht beschränkt und damit nicht allen Menschen in existentieller Weise angeboten.²⁷ Zugleich müsse theologisches Denken jedoch mit einem "allgemeinen und ernsthaften Heilswillen Gottes allen Menschen gegenüber"²⁸ rechnen, der sich in der jeweils konkreten Situation des Menschen, d.h. in seiner sozial verfaßten Religion tatsächlich als wirksam erweist. Ausgehend von diesen beiden Prämissen bejaht Rahner die Möglichkeit und Wirklichkeit einer rettenden Gottesbeziehung in den nicht-christlichen Religionen. Nach seiner Auffassung können die nicht-christlichen Religionen deshalb, "wenn auch in verschiedener Gestuftheit, [als] legitime Religion anerkannt werden".²⁹ Zur Beschreibung des von der Verkündigung der Kirche noch nicht existentiell angesprochenen und doch zugleich durch seine Religion bereits am Heil Gottes real partizipierenden Menschen prägt Rahner den vielumstrittenen Begriff des "anonymen Christen".³⁰

Auf den ersten Blick scheint auch dieser Ansatz wenig mit einer christozentrischen Religionsschau gemein zu haben. Barth selbst zeigt sich ihm gegenüber recht reserviert und erklärt in einen Brief an Rahner er könne solchen "Speziallehren wie etwa der vom 'anonymen Christentum'...nur mit einem *Placet juxta modum* Beifall geben".³¹ Der Barthkenner und -schüler E. Jüngel erhebt gar

²⁶ Ebd., S. 139.

²⁷ Ebd., S. 140f.

²⁸ Ebd., S. 144; cf. S. 147.

²⁹ Ebd., S. 143.

³⁰ Ebd., S. 155 et passim; vgl. ferner Rahners späteren Aufsatz *Die anonymen Christen*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. VI, Einsiedeln/Zürich/Köln, 1965, S. 545-554.

³¹ K. Barth, *Briefe 1961-1968*, 2. Aufl., Zürich, 1979, No. 275 vom 14. Nov. 1967; S. 450-455, S. 451.

"schwerste hermeneutische Bedenken"³² gegen den Begriff des 'anonymen Christen'. Barths Zurückhaltung ist verständlich: Handelt es sich bei diesem Entwurf etwa um eine heimliche Wiederbelebung der liberalen Vorstellung von einer Religionspyramide mit dem Christentum, der absoluten Religion, als Gipfelpunkt?³³

Die Schwäche dieser Position ist zweifellos ihre ekklesiozentrische Prägung, die nur allzu leicht zu einer Verabsolutierung der eigenen Religion führt.³⁴ Im Zusammenhang eines christozentrischen Wahrheitsverständnisses wird eine solche Tendenz dagegen notwendig relativiert und wirksam eingedämmt, wie oben (S. 323ff.) deutlich wurde. Die Bedenken, die sich von einem christozentrischen Ansatz her gegen die von Rahner vertretene Position erheben müssen, hat E. Jüngel treffend zusammengefaßt: "Daß extra Christum nulla salus ist, ist eine den Anspruch, extra ecclesiam nullam salutem esse, kritisch überbietende und damit erledigende Wahrheit, die die Kirche in ihre Grenzen weist und gerade so als Kirche Jesu Christi zur Geltung bringt."³⁵

Gerade diese durch eine konsequente christologische Konzentration bedingte radikale Relativierung der christlichen Religion läßt das inklusive

³² E. Jüngel, *Extra Christum Nulla Salus - als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur 'Anonymität' des Christenmenschen*, in: *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche*, ed. E. Klinger, Freiburg i. Br./Basel/Wien, 1976, S. 122-138, S. 122.

³³ R. Panikkar, dessen Entwurf Rahners Position inhaltlich nahesteht, kommt diesem Standardmodell der liberalen Theologie in der Tat bedenklich nahe, wenn er das Christentum als "the fullness of religion and thus the real per-fection of every religion" (*The Unknown Christ of Hinduism*, London, 1964, Vorw., S. IX, cf. S. 22) und als "the summit" (ebd., S. 34) der göttlichen Heilsökonomie bezeichnet. In der neuesten Diskussion vertritt Panikkar allerdings zunehmend eine radikal pluralistische Position und betrachtet "Christian identity" als "one factor of the *humanum*, one aspect of the *divine*" (*The Jordan, the Tiber, and the Ganges. Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness*, in: *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick/P. F. Knitter, London, 1988, S. 89-116, S. 102; vgl. ders., *The Invisible Harmony. A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?*, in: *Toward a Universal Theology of Religion*, ed. L. Swidler, Maryknoll, 1987, S. 118-153).

³⁴ Diese Tendenz ist bei Rahner durch eine explizit christologische Begründung seiner Konzeption der 'anonymen Christlichkeit' (vgl. *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, S. 145; 155) zwar etwas abgeschwächt und indirekt in Frage gestellt, aber dennoch deutlich spürbar (vgl. ebd., S. 139f.; 150!).

³⁵ E. Jüngel, *Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie*, S. 199/200.

Modell nun allerdings seinerseits zu einer berechtigten und sogar dringlichen Anfrage an Barth selbst werden. Es stellt Barths Identifikation von wahrer und christlicher Religion ebenso wie das pluralistische Modell, jedoch von der entgegengesetzten Seite her in Frage. Es muß nämlich die Frage aufwerfen, ob dogmatisch gewichtige und stichhaltige Gründe vorliegen, die göttliche Offenbarung auf den Bereich der christlichen Religion zu beschränken? Läßt sich die Wirksamkeit der mit Jesus Christus identischen Wahrheit und damit das Prädikat 'wahre Religion' mit gutem Grund auf das Christentum begrenzen? Das inklusive Modell stellt Barth mit anderen Worten vor die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit einer *revelatio extra muros ecclesiae*.

Zunächst ist hier ohne Zweifel anzuerkennen, daß Barth die Identität der wahren Religion mit dem Christentum in KD17 tatsächlich voraussetzt, wie bereits betont wurde. Im Zuge unserer Analyse in Kap. VIII wurde nun allerdings ebenfalls deutlich, daß diese Identifikation der wahren Religion mit dem Christentum primär eine Bejahung der christlichen Religion darstellt und lediglich indirekt und sekundär als ein negatives Urteil über die übrigen Religionen zu verstehen ist. Diese Untersuchung förderte weiter zutage, daß dieses negative Urteil nicht auf einer Untersuchung der 'Offenbarungsförmigkeit' der nicht-christlichen Religionen beruht, sondern unmittelbar auf Barths Verwendung des liberalen Religionsbegriffs und des ihm korrespondierenden radikaltranszendenten Offenbarungsbegriffs zurückzuführen ist (s. o., Kap. VIII, S. 245f.). Es zeigte sich ferner, daß es Barth im Rahmen dieses Modells nicht gelingt eine überzeugende Begründung für die Beschränkung der Präsenz der Offenbarung auf den Bereich der christlichen Religion vorzulegen und sich deshalb dem Vorwurf aussetzt, diese Beschränkung beruhe letztlich auf göttlicher Willkür. Wir sahen, daß eine solche Haltung, die die nicht-christlichen Religionen *apriori* als bloße Finsternis und Unglaube einstuft, ohne dieses Urteil überzeugend veranschaulichen und begründen zu können, eine wirkliche

Begegnung mit diesen Religionen bereits im Keim ersticken muß und sich der Anklage christlicher Überheblichkeit nur schwer erwehren kann. Diese höchst problematischen missionstheologischen Konsequenzen, die aus einer Begrenzung der Präsenz der Offenbarung auf die Sphäre des christlichen Religion resultieren, wurden in Kap. VIII bereits eingehend geschildert und diskutiert und bedürfen deshalb an dieser Stelle keiner erneuten Erörterung.

Die entscheidende Frage ist nun allerdings, ob der Ausschluß der nicht-christlichen Religionen aus dem Wirkungsbereich der Offenbarung, die Barth in *KD17* praktisch vollzieht, lediglich als eine indirekte Auswirkung des liberalen Religionsbegriffs zu betrachten ist, oder ob diese höchst problematische Position auch von den Prämissen des christologischen Modells her notwendig gefordert ist. Läßt sich die Beschränkung der Offenbarung auf das Christentum auf der Basis von Barths christologischem Ansatz überhaupt vermeiden läßt, ohne in ein relativistisches Modell zu verfallen? Ist eine exklusivistische 'Theologie der Religionen' der notwendige Preis für eine christozentrische Position oder ist es an dieser Stelle möglich den Barth'schen Horizont zu erweitern, ohne dabei zugleich sein christologisch ausgerichtetes Wahrheitsverständnis preiszugeben? Läßt sich der christozentrische Ansatz also, mit anderen Worten, mit der Vorstellung einer *revelatio extra muros ecclesiae* verbinden?

Zur Beantwortung dieser Frage wenden wir uns an Barth selbst. Dabei ist es indes notwendig einen Blick über *KD17* hinaus zu werfen und andere Äußerungen Barths zu dieser Problematik mit heranzuziehen. Von Barths Gesamtwerk her geurteilt, ergeben sich eine Reihe von Anhaltspunkten, die eine Bejahung dieser Frage unseres Erachtens nicht nur ermöglichen, sondern sogar nahelegen.

Es ist zwar nicht zu leugnen, daß Barth Theologie primär als eine selbstkritische Funktion der Kirche versteht³⁶ und einer Erweiterung und

³⁶ Vgl. *KD* I, § 1, S. 1ff. Im Leitsatz dieses ersten Paragraphen definiert Barth Dogmatik als "die wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott" (ebd.).

Ausdehnung dieses Rahmens besonders in seiner frühen Theologie mit einer gewissen Skepsis und Zurückhaltung gegenübersteht.³⁷ Angesichts dieser vorsichtigen Grundhaltung ist es nun indes umso beachtlicher, daß Barth sich durch seine gesamte theologische Entwicklung hindurch für die Möglichkeit einer Offenbarung außerhalb des Christentums grundsätzlich offenhält. Bereits in der ersten Auflage seiner Prolegomena erklärt er Theologie werde mit dem Gedanken einer 'außerkanonischen Offenbarung' "sehr vorsichtig umgehen müssen. Ihn mit einem Unmöglich zu beantworten, könnte ein Zeichen großer Verstocktheit sein."³⁸ Theologisches Denken dürfe sich folglich "gegen die Möglichkeit anderweitig zu vernehmenden Offenbarungszeugnisses...nicht verschließen".³⁹ Im Blick auf diese 'Möglichkeit' zieht Barth die bemerkenswerte Schlußfolgerung: "Zur Behauptung der Absolutheit des Christentums besteht kein Anlaß...Darin liegt aber das Eingeständnis, daß die Kirche größer sein kann, als sie sich selber sieht und weiß".⁴⁰

Barth greift diese Thematik dann wiederholt in der *Kirchlichen Dogmatik* auf und bemüht sich besonders in der Spätphase seines theologischen Hauptwerks "diese gewiß etwas aufregende Frage"⁴¹ etwas eingehender zu durchdenken. Dabei gelangt er im Zusammenhang der Schöpfungslehre⁴² und dann insbesondere

³⁷ Vgl., K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, S. 251; ders., *Antwort an Erwin Reisner*, S. 61ff. Eine eingehende Betrachtung der von Barth in diesem Zusammenhang vorgetragenen Einwände macht indes deutlich, daß seine Bedenken gegen eine solche Erweiterung des theologischen Horizonts über den innerkirchlichen Raum hinaus nicht material theologisch begründet, sondern aus einer mehr praktischen Vorsicht heraus geboren sind.

³⁸ K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, S. 249.

³⁹ Ebd., S. 250.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ K. Barth, *KD IV.2*, S. 866; cf. *KD IV.1*, S. 123.

⁴² Besondere Beachtung verdienen die Abschnitte in *KD IIIa*, S. 38-66 und S. 225-271. Im Rahmen seiner Lehre von der göttlichen Vorsehung erklärt Barth das Weltgeschehen sei "Spiegel und Gleichnis des Heilsgeschehens" (a.a.O., S. 59) und bemüht sich dann im Abschnitt zur *gubernatio dei* gewisse konkrete "Zeichen und Zeugen" (ebd., S. 225) der göttlichen Weltregierung ausdrücklich namhaft zu machen (ebd., S. 227-271).

im dritten Teil seiner Versöhnungslehre zu erstaunlich positiven Ergebnissen. Im Zuge der Entfaltung des prophetischen Amtes Christi entwickelt Barth seine sog. 'Lichterlehre',⁴³ in der er die Auffassung vertritt, "es sei gewiß nicht von vornherein zu bestreiten", daß es auch im außerchristlichen Bereich "wirklich leuchtende Lichter des Lebens, wahres Wort Gottes"⁴⁴ geben könne. Er stellt in diesem Zusammenhang sogar fest, "daß es keine ernstlichen Gründe geben könne, nicht auch damit zu rechnen, daß solche anderen wahren Worte auch *extra muros ecclesiae* und also...durch solche Menschen gesprochen sein möchten...denen Jesus Christus noch nicht oder nicht wirksam bezeugt worden ist und die darum noch nicht als an ihn glaubende und ihn als solche auch ihrerseits bezeugende Menschen anzusprechen sind."⁴⁵ Angesichts dieser Äußerungen Barths ist wohl kaum zu bestreiten, daß W. Kohler Barths grundsätzliche Position angemessen charakterisiert, wenn er erklärt, daß "Barth does not limit God's revelation to the Bible, to the Church or to Christianity".⁴⁶

Für unsere besondere Fragestellung ist es nun allerdings von schlechthin ausschlaggebender Bedeutung, daß Barth trotz dieser bemerkenswerten Offenheit hinsichtlich der Möglichkeit einer Präsenz der Offenbarung außerhalb des verfaßten Christentums keineswegs von seiner christozentrischen Grundhaltung abrückt, sondern gerade von ihr her argumentiert. Jesus Christus, der Inbegriff aller göttlichen Offenbarung, ist nach seiner Überzeugung auch die exklusive Quelle aller möglichen und wirklichen Offenbarungszeugnisse *extra muros ecclesiae* und damit zugleich das einzig legitime Kriterium für deren theologische

⁴³ KD IV/3.1, S. 154-188.

⁴⁴ Ebd., S. 107; cf. S. 133.

⁴⁵ Ebd., S. 122/123.

⁴⁶ W. Kohler, *Toward a Theology of Religions*, S. 16; cf. D. Lochhead, *The Dialogical Imperative*, S. 36ff.; P. Harrison *Karl Barth and the Non-Christian Religions*, S. 22ff.; C. E. Braaten, *The Problem of the Absoluteness of Christianity*, in: *Interpretation*, 40, 1986, S. 341-353, S. 351; ähnlich auch C. Frey, *Die Theologie Karl Barths*, S. 166.

Erkenntnis: "Das Problem der Möglichkeit der Offenbarung kann im Ernst nur aufgeworfen werden im Blick auf ihre Wirklichkeit in Jesus Christus. Von da aus hat die Kirche die Frage im Blick auf das Alte Testament vorbehaltlos bejahen zu müssen geglaubt. Von da aus müßte sie in bezug auf die Religionsgeschichte zu beantworten sein",⁴⁷ heißt es etwa bereits 1927 in der *Christlichen Dogmatik*. Von der gleichen christologischen Basis her argumentiert Barth dann ebenfalls in seiner späteren 'Lichterlehre', die im Grunde als eine erweiterte Fassung und Ergänzung seines 'Sonnengleichnisses' in *KD17* aufgefaßt werden kann: Jene im außerchristlichen Bereich durchaus möglichen und wirklichen 'Lichter des Lebens' "leuchten" nach seiner Auskunft "auch da draußen, weil und indem auch da sein -kein anderes als sein Licht leuchtet".⁴⁸

Die grundsätzlich zugestandene Möglichkeit einer Wirksamkeit der Offenbarung außerhalb des Christentums wird somit von Barth christologisch präzisiert und eingebunden, indem er diese Wirksamkeit der Offenbarung streng als die Wirksamkeit Jesu Christi in diesem Bereich bestimmt. Der für Barth im Laufe seiner theologischen Entwicklung zunehmend an Gewicht gewinnende christozentrische Denkansatz wird durch dieses Zugeständnis also nicht etwa abgeschwächt, sondern konstruktiv zur Geltung gebracht. C. Green betont zu Recht, daß "Barth's focus of revelation in Jesus Christ does not deny that God speaks and acts in other people and other times than Jesus of Nazareth. Rather, it sets the terms by which we can recognize God's revelation in all times and places".⁴⁹ Die 'christologische Konzentration' wirkt sich bei Barth also keineswegs restriktiv und horizontverengend aus. Sie besitzt gerade aufgrund ihres normativen Charakters eine heuristische Funktion. So erklärt Barth etwa

⁴⁷ K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, S. 251; vgl. auch das Motto dieses Kapitels (s. o., S. 318).

⁴⁸ *KD IV*.1, S. 107.

⁴⁹ C. Green, *Karl Barth*, S. 24.

in einer Vorlesungsreihe über das Apostolikum: "Es steht doch so: die Welt kommt unwissend, die Kirche aber wissend von Jesus Christus her, von seinem Werk. Das Objektive ist dies, dass Jesus Christus gekommen ist und dass er sein Wort gesprochen und sein Werk getan hat. Das ist ganz unabhängig davon, ob wir Menschen es glauben oder nicht. Das gilt für Alle, für die Christen und für die Nicht-Christen".⁵⁰ Auf der gleichen Linie betont Barth in einem seiner englischsprachigen Kolloquien der Mensch sei "a being in his qualification as a creature of God, who has created the world in Christ. Even before he becomes a Christian he is in continuity with God in Christ, but he has not yet discovered it. He realizes it only when he begins to believe".⁵¹ Diese Äußerungen berühren sich sichtlich auf engste mit der inklusiven Position Rahners!⁵²

Angesichts dieser Beobachtungen erscheint es zumindest erlaubt, wenn nicht gar geboten, den von Barth in *KD17* bloß angedeuteten christologischen Entwurf einen Schritt in Richtung auf eine mehr inklusive Position hin weiterzuführen, ohne dabei dessen Herzstück preiszugeben. Es ist also unseres Erachtens erforderlich oder zumindest möglich das von Barth vorgeschlagene 'Sonnengleichnis' auf der Basis seiner eigenen theologischen Prämissen auf den Bereich der nicht-christlichen Religionen auszuweiten. Den zitierten Äußerungen nach zu urteilen bestehen für Barth nämlich offenkundig keine theologisch stichhaltigen Gründe die wahrmachende Wirksamkeit Jesu Christi und seine zeichenhafte Gegenwart in der Sphäre menschlicher Religion ausschließlich auf das Christentum zu beschränken. "Barth's interpretation of religion includes all religions, but of course he speaks of Christ's transformation of religion only with

⁵⁰ K. Barth, *Dogmatik im Grundriß*, S. 155; cf. S. 30.

⁵¹ K. Barth, *Table Talk*, S. 15. Auf der Grundlage dieser theologischen Anthropologie kann Barth sogar erklären: "I cannot make a sharp distinction between believers and unbelievers. I simply do not believe it when one tells me he is an unbeliever!" (ebd., S. 63).

⁵² Der (überraschende) Eindruck einer sachlichen Nähe des Barth'schen Ansatzes zur Position von Karl Rahner wird auch von P. Harrison geteilt (vgl. *Karl Barth and the Non-Christian Religions*, S. 224).

respect to the Christian religion. There is no reason, however, why, on Barth's premises, it cannot be extended to other religions",⁵³ wie M. M. Thomas wiederholt betont hat. Es kann deshalb auf der Grundlage der von Barth in *KD17* selbst angeregten christozentrischen Sicht der Religion theologisch nicht ausgeschlossen werden, daß auch die nicht-christlichen Religionen in jeweils unterschiedlichem Grad von dem Licht Jesu Christi erleuchtet sind und es in kreatürlicher Weise widerspiegeln.

Eine solche Ausweitung, die sich von den oben angeführten Äußerungen Barths her nahelegt, beruht dabei wohlgerne nicht auf einer Aufweichung der christozentrischen Perspektive, sondern auf der konsequenten Anwendung des Bekenntnisses zur universalen Herrschaft Jesu Christi auf den Bereich der Religionen. Die hier ins Auge gefaßte Weiterführung ist also nicht etwa ein geheimer Rückfall in eine 'natürliche Theologie',⁵⁴ sondern weist vielmehr in Richtung einer "Christologie der Religionsgeschichte",⁵⁵ um einen von

⁵³ M. M. Thomas, *The Absoluteness of Jesus Christ and Christ-centred Syncretism*, in: *ER*, 37, 1985, S. 387-397, S. 393; cf. ders. *Man and the Universe of Faiths*, S. 152. In seiner Studie (mit dem höchst weitsichtigen Titel 'Christozentrische Religionsphilosophie?!'), die sich vorwiegend dem Religionsbegriff des frühen Barth widmet, gelangt L. Lambinet bereits 1938 zu dem nahezu identischen Resultat, Barth habe bei seiner Rede von einer 'Heiligung' der Religion "zwar konkret Kultus und Lehre der christlichen Kirche im Auge", es sei jedoch von Barths Prämissen her durchaus erlaubt "die Materie der Heiligung als auf die Religionsgeschichte überhaupt anwendbare zu denken" (*Christozentrische Religionsphilosophie? Eine kritische Untersuchung des Religionsbegriffs Dialektischer Theologie*, München, 1938, S. 75). Auch P. Harrison gelangt in seiner Untersuchung zu dem Ergebnis, daß "Barth allowed for the possibility that the non-Christian religions participate in the history of God's salvation" (*Karl Barth and the Non-Christian Religions*, S. 223). Dabei sollte indes nicht übersehen werden, daß Barth diese Position selbst noch nicht explizit vertritt. Harrisons These, daß "Barth should properly be seen as espousing a quite 'modern', inclusivist understanding of the status of the non-Christian religions" (ebd., S. 223/224) ist deshalb etwas zu unvorsichtig formuliert, obwohl Barths Intention hier durchaus zutreffend erkannt wird.

⁵⁴ Dabei soll allerdings keineswegs ausgeschlossen werden, daß dieser Zugang ein geeignetes Fundament der von E. Jüngel (im Anschluß an K. Rahner) erwogenen "christologischen Neubegründung der 'natürlichen Theologie'" (*Extra Christum Nulla Salus - als Grundsatz natürlicher Theologie?*, S. 124) liefern könnte.

⁵⁵ K. Goldammer, *Die Bibel und die Religionen*, S. 133. Die Aufgabe einer diskriminierenden Sicht der Religionen auf einer christologischen Basis wurde bereits von G. Rosenkranz formuliert und ansatzweise in Angriff genommen (vgl. *Evangelische Religionskunde*, s. bes. S. 10). Fruchtbare Anregungen in dieser Richtung finden sich ebenfalls in den 1967-1969 in St. Andrews gehaltenen *Gifford Lectures* des Religionswissenschaftlers R. C. Zaehner (vgl. *Concordant Discord*, S. 354ff.)

K. Goldammer geprägten Begriff zu gebrauchen.

Die Entwicklung einer derartigen 'Christologie der Religionsgeschichte' erforderte zunächst eine sorgfältige Untersuchung und Entfaltung der häufig vernachlässigten kosmischen Dimension der Christologie, die hier natürlich nicht im Einzelnen durchgeführt werden kann. Es sei an dieser Stelle lediglich darauf hingewiesen, daß sich dieser kosmische Aspekt der Christologie theologiegeschichtlich betrachtet auf ein überaus reiches Erbe berufen kann, das bis ins Neue Testament⁵⁶ zurückreicht. Besonders die altkirchliche Lehre von einem *logos spermatikos*, die im Zusammenhang der Diskussion um eine 'Theologie der Religionen' gegenwärtig erneut starke Beachtung findet,⁵⁷ dürfte überaus wertvolle Hinweise für die Wiederentdeckung dieser kosmischen Dimension der Christologie und zugleich fruchtbare Anregungen für eine tragfähige 'Christologie der Religionsgeschichte' liefern.

Eine 'Christologie der Religionsgeschichte' in der hier angedeuteten Richtung wird Barths Verständnis und Definition der 'wahren Religion' grundsätzlich beipflichten: 'wahre Religion' ist die Jesus Christus entsprechende, von ihm geprägte und also 'christomorphe' Religion. Als die exklusive Quelle der 'wahren Religion' ist Jesus Christus zugleich der allein legitime Maßstab ihrer theologischen Erkenntnis. Ein derartiger Entwurf wird indes gerade aufgrund dieser grundsätzlichen Übereinstimmung mit Barths Prämissen eine entscheidende Schwachstelle in seiner Position erkennen und zu überwinden suchen: "The limitation of Barth's position springs from his not taking the

⁵⁶ Genauer zu bedenken wären in diesem Zusammenhang die neutestamentlichen Motive einer Präexistenz (vgl. Joh. 1:1ff.; 6:42; Kol. 1:15; 1. Joh. 1:2; Rev. 3:14), Schöpfungsmittlerschaft (vgl. Joh. 1:3,10; 1. Kor. 8:6; Kol. 1:16-17; Heb. 1:2) und universalen eschatologischen Herrschaft (vgl. Joh. 3:35; 10:16; 12:32; Eph. 1:10,20-22; Phil. 2:9-11; Kol. 1:20; Rev. 11:15) Jesu Christi. Eingehender zu untersuchen wären ferner solche Stellen, die eine Wirksamkeit Christi im Alten Testament andeuten (vgl. 1. Kor. 10:4; Heb. 11:26).

⁵⁷ Besondere Erwähnung verdient hier die sorgfältige Untersuchung von C. Saldanha, *Divine Pedagogy. A Patristic View of Non Christian Religions*, Rom, 1984; vgl. auch Bishop Anastasios of Androussa, *Emerging Perspectives on the relationship of Christians to People of Other Faith. An Eastern Orthodox Contribution*, in: IRM, 77, 1988, S. 332-346.

Christological norm and applying it to other religions as well".⁵⁸ Eine solche Weiterführung des Barth'schen Ansatzes wird deshalb konkret mit der von Barth selbst noch nicht ins Auge gefaßten Möglichkeit⁵⁹ rechnen, Zeichen der Wirksamkeit Jesu Christi und also 'wahre Religion' auch im Bereich außerhalb des Christentums zu entdecken.

Eine solche christozentrische 'Theologie der Religionen' wird sich also darum bemühen christliche und nicht-christliche Religion auf ihre Entsprechung, beziehungsweise ihren Widerspruch zu Jesus Christus selbst hin zu prüfen. Sie wird bei dieser diakritischen Bemühung allerdings von dem Bewußtsein getragen sein, daß ihr Beurteilungskriterium nicht ein starres Prinzip ist, sondern daß "der lebendige Herr der Kirche und der Welt...gerade auch der lebendigen

⁵⁸ D. G. Dawe, *Jesus: The Death and Resurrection of God*, Atlanta, 1985, S. 149.

⁵⁹ Ein wichtiger Grund, weshalb Barth zögert die wiederholt zugestandene Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung außerhalb des Christentums in positiver Weise auf die nichtchristlichen Religionen zu beziehen, liegt zweifellos in der in dieser Untersuchung zutage getretenen negativen Vorbelastung seines Religionsbegriffs überhaupt. Wie wir sahen, gelingt es Barth in *KD17* weithin nicht den Religionsbegriff von dessen liberaler Bedeutung zu lösen. Religion bleibt deshalb für ihn zeit seines Lebens ein vorwiegend negativ geladener Begriff. In einem Brief an H. Kubly bekennt Barth: "I hate the word!" (*Briefe 1961-1968*, No. 97 vom 16. Juli 1963, S. 144-146, S. 145). Diese Abneigung gegen den Religionsbegriff überhaupt schlägt zuweilen auch in seiner Sicht der nicht-christlichen Religionen spürbar durch. In einem Brief des späten Barth findet sich die scharfe Bemerkung: "Wo findest Du in der Bibel auch nur die Spur einer Theorie, laut derer die Tatsache der Religionen für den Glauben ein Zeichen bedeute, daß der Mensch für die Beziehung zu Gott geschaffen sei? Das ist der erste Schritt zurück in die alte Misere" (op. cit., No. 105, S. 176). Diese Übertragung seiner negativen Einstellung zur Religion auf alle Religionen schlechthin ist besonders anschaulich in einer kurzen Ansprache auszumachen, die Barth 1963 vor ausländischen Studenten in Basel hielt (*Christianity or Religion?*, in: *Fragments Grave and Gay*, ed. M. Rumscheidt, Glasgow, 1971, S. 27-31). Diese negative Einschätzung hängt nach unserer Auffassung unmittelbar damit zusammen, daß es Barth in *KD17* (und später) nicht gelingt den Religionsbegriff von seinem liberalen Bedeutungsgehalt zu lösen. Vor diesem Hintergrund ist nur allzu verständlich, daß Barth nach *KD17* auf eine Verwendung des Begriffs Religion fast völlig verzichtet (cf. O. Herlyn *Religion oder Gebet*, S. 47) und die Möglichkeit und Wirklichkeit einer *revelatio extra muros ecclesiae* nicht speziell auf die Religionen bezieht, sondern mit Hilfe anderer Konzeptionen zur Sprache bringt. Es ist in diesem Zusammenhang jedoch sehr bedeutsam, daß Barth gegen Ende seines theologischen Schaffens die Absicht geäußert hat, sich nach Abschluß seiner *Kirchlichen Dogmatik* der Aufgabe einer theologischen Beurteilung der nicht-christlichen Religionen zu widmen (vgl. W. Kohler, *Toward a Theology of Religions*, S. 13; cf. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, S. 56, Anm. 3; O. Herlyn, *Religion oder Gebet*, S. 54; D. G. Dawe, *Jesus: The Death and Resurrection of God*, S. 188, Anm. 15). In einem Antwortschreiben auf eine Anfrage des Verfassers erklärt E. Jüngel jedoch die von ihm erwähnte Äußerung Barths "war mündlicher Natur und läßt sich darüber hinaus wohl kaum belegen" (*Brief vom 11. 2. 1986* (an den Verfasser)). Es läßt sich deshalb nur darüber spekulieren, ob es Barth bei der Durchführung dieses geplanten Unternehmens wirklich gelungen wäre, sich von der anthropologischen Engführung seines Religionsbegriffs restlos zu befreien und zu einer christozentrischen 'Theologie der Religionen' vorzustoßen.

Theologie...in der Begegnung mit den Religionen unverfügbar"⁶⁰ bleibt. Eine 'Christologie der Religionsgeschichte' wird sich deshalb davor zu hüten haben ihren lebendigen Herrn mit bestimmten christologischen Formeln und Definitionen zu verwechseln. Sie wird vielmehr erwarten und erhoffen diesen Herrn gerade im Vollzug ihrer Aufgabe besser zu erkennen und so zu einem tieferen Verständnis seines Handels im Bereich menschlicher Religion und einer angemesseneren Christologie überhaupt vorzustoßen. G. D'Costa charakterisiert das sich hier abzeichnende theologische Verfahren treffend als "a complex and somewhat paradoxical process of discovering, while utilizing the Christological criterion".⁶¹ Eine 'Theologie der Religionen' auf dieser Grundlage wird deshalb nie abschließende und letztgültige Urteile fällen können. Gerade ihr Bekenntnis zu Christus als dem freien Herrn der Kirche und aller Theologie wird sie von der Verabsolutierung ihrer Einsichten abhalten und ihrer Erstarrung in ein abgeschlossenes System absoluter Lehrsätze wirksam vorbeugen. Eine christologisch fundierte Religionsschau wird sich, wie alle theologische Arbeit überhaupt, als *theologia viatorum* begreifen, d.h. als fehlbare und der besseren Einsicht bedürftige, aber auch zugleich als eine durch die Gnade Jesu Christi selbst dieser Korrektur hie und da fähige Theologie. Gerade in dieser radikalen Offenheit und Bereitschaft "jeden Tag, ja zu jeder Stunde neu mit dem Anfang anzufangen"⁶² wird sich der Gehorsam gegenüber ihrem Herrn konkret und sichtbar erweisen.

Es ist nicht zu leugnen, daß der Versuch einer christozentrischen Sicht menschlicher Religion, in der von Barth in *KD17* bloß umrißhaft angedeuteten Gestalt, eine Reihe von Schwierigkeiten und Unklarheiten aufweist und sicher der

⁶⁰ W. Kohler, *Theologie und Religion*, S. 466; cf. S. 468.

⁶¹ G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions*, Oxford, 1986, S. 133.

⁶² K. Barth, *Einführung in die Evangelische Theologie*, S. 182; cf. ders., *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, S. 90.

weiteren Ausgestaltung bedarf. Es ist im Laufe dieser Untersuchung nun allerdings ebenfalls unverkennbar deutlich geworden, daß dieser in *KD17* leider erst schemenhaft erkennbare Lösungsansatz bedeutsame Anstöße für eine tragfähige 'Theologie der Religionen' zu liefern vermag und deshalb ein stärkeres Gehör in der gegenwärtig recht lebhaften Diskussion zu dieser Thematik verdient. Dabei wird es sich gewiß nicht darum handeln können Barths Werk einfach auf geeignete Belegstellen abzuklopfen. 'Barthianer' waren Barth selbst ja bekanntlich zeit seines Lebens verhaßt.⁶³ Es wird vielmehr darauf ankommen sein zentrales Anliegen, die innere Triebfeder seiner theologischen Arbeit neu zu bedenken, seine Einsichten in den Kontext des heutigen theologischen Gesprächshorizonts zu übersetzen und für den gegenwärtigen Dialog fruchtbar zu machen. Barth selbst hat dieses 'zentrale Anliegen' seiner langen theologischen Laufbahn gegen Ende seines Lebens in einem Rundfunkinterview so charakterisiert:

"Und jetzt, sehen Sie, jetzt komme ich auf das, wo ich eigentlich daheim bin – oder ich möchte jetzt sagen auf den, bei dem ich eigentlich daheim bin. Gnade ist auch nur ein vorläufiges Wort. Das letzte Wort, das ich als Theologe und auch als Politiker zu sagen habe, ist nicht ein Begriff wie 'Gnade', sondern ist ein Name: Jesus Christus. Er ist die Gnade, und er ist das Letzte, jenseits von Welt und Kirche und auch von Theologie. Wir können ihn nicht 'einfangen'. Aber wir haben es mit ihm zu tun. Um was ich mich in meinem langen Leben bemüht habe, war in zunehmendem Maße, diesen Namen hervorzuheben und zu sagen: dort...! Es ist in keinem Namen Heil, als in diesem Namen. Dort ist denn auch die Gnade. Dort ist auch der Antrieb zum Kampf, auch der Antrieb zur Gemeinschaft, zum Mitmenschen. Dort ist alles, was ich in meinem Leben in Schwachheit und in Torheit probiert habe. Aber dort ist's".⁶⁴

Eine 'Theologie der Religionen', die diesen Rat wirklich beherzigen und Barths Erbe glaubhaft für sich beanspruchen will, wird deshalb nicht nur an einer so

⁶³ So bemerkt Barth etwa in einem Geleitwort zu einer Einführung in seine Dogmatik: "Wenn es 'Barthianer' gibt, so gehöre ich selbst nicht zu ihnen" (*Geleitwort*, in: O. Weber, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, Neukirchen-Vluyn, 1950, S. 5); in der Mitschrift eines Kolloquiums mit amerikanischen Studenten findet sich die erstaunliche Aussage: "I am interested with a passion in the freedom of theology, and I must be interested in the freedom of future theologians from the *Church Dogmatics*. Only then am I rightly understood!" (*Table Talk*, S. 13).

⁶⁴ K. Barth, *Letzte Zeugnisse*, 2. Aufl., Zürich, 1970, S. 30/31.

verstandenen christologischen Ausrichtung festhalten, sondern gerade aufgrund ihrer Bindung an den lebendigen Herrn der Kirche und der Welt getrost über Barths eigene Anschauung in Sachen Religion hinausgehen können und dürfen, ja letztlich sogar müssen.

Literaturverzeichnis

Abkürzungen folgen dem
Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie,
ed. S. Schwertner, Berlin/New York: de Gruyter, 1976

A. Bibliographien zu Karl Barth

KWIRAN, M. (ed.), *Index to Literature on Barth, Bonhoeffer and Bultmann*, ThZ, Sonderband VII, Basel: F. Reinhardt, 1977

DREWES, H. A./WILDI, H. M. (ed.), *Bibliographie Karl Barth*, Bd. I: *Verzeichnis der Veröffentlichungen Karl Barths*, Zürich: TVZ, 1984

B. Werke Karl Barths

Eine Gesamtausgabe der Werke Barths ist seit 1971
beim Theologischen Verlag Zürich im Erscheinen begriffen.
Die Bezeichnung *Gesamtausgabe* bezieht sich auf diese Edition.

BARTH, K., *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke. Vortrag für die Aarauer Studentenkonferenz, April 1920*, in: *Das Wort Gottes und die Theologie*, (Gesammelte Vorträge I), München: Chr. Kaiser, 1925, S. 70–98; [engl.: *Biblical Questions, Insights, and Vistas*, in: *The Word of God and the Word of Man*, übers. v. D. Horton, London: Hodder & Stoughton, 1928, S. 51–96]

– *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. Vortrag für die Versammlung der 'Freunde der Christlichen Welt' auf der Elgersburg im Oktober 1922*, in: *Das Wort Gottes und die Theologie*, (Gesammelte Vorträge I), München: Chr. Kaiser, 1925, S. 156–178; [engl.: *The Word of God and the Task of the Ministry*, in: *The Word of God and the Word of Man*, übers. v. D. Horton, London: Hodder & Stoughton, 1928, S. 183–217]

– *Der Römerbrief*, 2. Aufl., 1922, 12. unveränd. Abdr., Zürich: TVZ, 1978, [abgek.: *Römerbrief*]; [engl.: *The Epistle to the Romans*, übers. v. E. C. Hoskyns nach der 6. Aufl., London: Oxford University, 1933]

– *Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24*, ed. D. Ritschl, Zürich: TVZ, 1978, (=Gesamtausgabe, 2. Abt.: Akadem. Werke, Bd. 11); [engl.: *The Theology of Schleiermacher. Lectures at Göttingen Winter Semester of 1923/24*, ed. D. Ritschl, übers. v. G. W. Bromiley, Edinburgh: T. & T. Clark, 1982]

– *Unterricht in der christlichen Religion. Erster Band: Prolegomena 1924*, ed. H. Reiffen, Zürich: TVZ, 1985, (=Gesamtausgabe, 2. Abt., Akadem. Werke, Bd. 17), [abgek.: *Unterricht in der christlichen Religion*]

- *Brunner's Schleiermacherbuch*, in: ZZ, 2, 1924, S. 49-64
- *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, Bd. I: *Die Lehre vom Worte Gottes*, München: Chr. Kaiser, 1927, [abgek.: *Die christliche Dogmatik im Entwurf*]
- *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, München: Chr. Kaiser, 1931, [abgek.: *Fides quaerens intellectum*]; [engl.: *Anselm. Fides Quaerens Intellectum*, übers. v. I. Robertson, London: SCM, 1960]
- *Die Theologie und die Mission in der Gegenwart. Vortrag, gehalten an der Brandenburgischen Missionskonferenz in Berlin am 11. April 1932*, in: *Theologische Fragen und Antworten, (Gesammelte Vorträge III)*, Zollikon/Zürich: EVZ, 1957, S. 100-126
- *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I-IV, in 12 Bdn, München: Chr. Kaiser, 1932-1967, *Registerbd.*, 1970, [abgek.: *KD. § 17 abgek.*: *KD17*]; [engl.: *Church Dogmatics*, übers. v. G. T. Thomson/H. Knight, in 12 Bdn, Edinburgh: T. & T. Clark, 1936-1978, *Indexvolume*, 1977]
- *Das erste Gebot als theologisches Axiom. Vortrag, gehalten in Kopenhagen am 10. März und in Aarhus am 12. März 1933*, in: *Theologische Fragen und Antworten, (Gesammelte Vorträge III)*, Zollikon/Zürich: EVZ, 1957, S. 127-143
- *Offenbarung, Kirche, Theologie. Drei Vorträge, gehalten vom 10-12 April 1934 in Paris*, in: *Theologische Fragen und Antworten, (Gesammelte Vorträge III)*, Zollikon/Zürich: EVZ, 1957, S. 158-184
- *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München: Chr. Kaiser, 1934, (=TEH 14); [engl.: *No! Answer to Emil Brunner*, übers. v. P. Fraenkel, in: *Natural Theology*, London: Centenary, 1946, S. 65-128]
- *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis. Sechzehn Vorlesungen, gehalten an der Universität Utrecht im Februar und März 1935*, 4. Aufl., München: Chr. Kaiser, 1936; [engl.: *Credo. A presentation of the chief problems of dogmatics with reference to the Apostles' Creed. Sixteen lectures delivered at the University of Utrecht in February and March 1935*, übers. v. J. S. McNab, London: Hodder & Stoughton, 1936]
- *Antwort an Erwin Reisner*, in: *EvTh*, 2, 1935, S. 51-66
- *Die Grundformen des theologischen Denkens. Akademischer Vortrag, gehalten am 3. November 1936 in der Aula der Universität Basel*, in: *Theologische Fragen und Antworten, (Gesammelte Vorträge III)*, Zollikon/Zürich: EVZ, 1957, S. 282-290
- *Dogmatik im Grundriß*, 6. Aufl., Zürich: TVZ, 1983

- *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, 4. Aufl., Zürich: TVZ, 1981, [abgek.: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*]; [engl.: *Protestant Theology in the Nineteenth Century. Its Background and History*, übers. v. B. Cozens/J. Bowden, London: SCM, 1972]
- *Geleitwort* in: O. Weber, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht zu den Bänden I/1 bis IV/3,2*, Neukirchen-Vluyn: Verlag des Erziehungsvereins, 1950
- *Christus und Adam nach Römer 5*, Zollikon/Zürich: EVZ, 1952, (=ThSt(B) 35; [engl.: *Christ and Adam. Man and Humanity in Romans 5*, übers. v. T. A. Smail, Edinburgh/London: Oliver & Boyd, 1957, (=SJTh.OP 5)]
- *Die Menschlichkeit Gottes. Vortrag, gehalten an der Tagung des Schweiz. Ref. Pfarrvereins in Aarau am 25. September 1956*, Zollikon/Zürich: EVZ, 1956, (=ThSt(B) 48); [engl.: *The Humanity of God*, übers. v. J. N. Thomas, in: *The Humanity of God*, London: Collins, 1961, S. 35-65]
- *Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zollikon/Zürich: EVZ, 1957, (=ThSt(B) 49); [engl.: *Evangelical Theology in the 19th Century*, übers. v. J. S. McNab, in: *God, Grace and Gospel*, London: Oliver & Boyd, 1957, S. 53-74, (=SJTh.OP 8)]
- *Briefe 1961-1968*, ed. J. Fangmeier/H. Stoevesandt, 2. erg. Aufl., Zürich: TVZ, 1979, (=Gesamtausgabe, 5. Abt.: Briefe, Bd. 6); [engl.: *Letters 1961-1968*, ed. J. Fangmeier/H. Stoevesandt, übers. v. G. W. Bromiley, Grand Rapids: Eerdmans, 1981]
- *Christianity or Religion?*, in: *Fragments Grave and Gay*, ed. M. Rumscheidt, übers. v. E. Mosbacher, Glasgow: Collins (FLTP), 1971, S. 27-31
- *Einführung in die Evangelische Theologie*, Zürich: EVZ, 1962; [engl.: *Evangelical Theology. An Introduction*, übers. v. G. Foley, New York: Doubleday (Anchor Books), 1964]
- *Karl Barth's Table Talk*, ed. J. D. Godsey, Edinburgh/London: Oliver & Boyd, 1963, (=SJTh.OP 10), [abgek.: *Table Talk*]
- *How I Changed my Mind*, Einl. und Nachw. v. J. D. Godsey, Richmond: John Knox Press, 1966
- *Letzte Zeugnisse*, 2. Aufl., Zürich: EVZ, 1970; [engl.: *Final Testimonies*, übers. v. G. W. Bromiley, Grand Rapids: Eerdmans, 1977]

C. Sekundärliteratur

- ANONYM, *Theologian Karl Barth. Witness to an Ancient Truth*, in: *Time*, 20. April, 1962, S. 59-65
- AAGAARD, J., *Revelation and Religion. The Influence of Dialectical Theology on the Understanding of the Relationship between Christianity and Other Religions*, in: *StTh*, 14, 1960, S. 148-185
- ABBOTT, W. M. (ed.), *The Documents of Vatican II. In a New and Definitive Translation. With Commentaries and Notes by Catholic, Protestant and Orthodox Authorities*, New York: Herder & Herder, 1966
- ALMOND, P. C., *Karl Barth and Anthropocentric Theology*, in: *SJTh*, 31, 1978, S. 435-447
- *John Hick's Copernican Theology*, in: *Theology*, 86, 1983, S. 36-41
- ALTHAUS, P., *Der Wahrheitsgehalt der Religionen und das Evangelium. Grundzüge einer theologischen Kritik aller Religion*, in: *Theologische Aufsätze*, Bd. II, Gütersloh: Bertelsmann, 1935, S. 65-82
- *Die Inflation des Begriffs der Offenbarung in der gegenwärtigen Theologie*, in: *ZSTh*, 18, 1941, S. 134-149
- *Das Evangelium und die Religionen*, in: *Um die Wahrheit des Evangeliums, (Aufsätze und Vorträge)*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1962, S. 9-22
- ANASTASIOS, Bishop of Androussa, *Emerging Perspectives on the relationship of Christians to People of Other Faith. An Eastern Orthodox Contribution*, in: *IRM*, 77, 1988, S. 332-346
- ANDERSEN, W., *Die theologische Sicht der Religionen auf den Weltmissionskonferenzen von Jerusalem (1928) und Madras (1938) und die Theologie der Religionen bei Karl Barth*, in: *FuH*, 16, 1966, S. 23-54
- AQUIN, THOMAS VON, *Summa Theologiae. Latin text and English translation, introductions, notes, appendices and glossaries*, in 60 Bdn, gen. eds. T. Gilby/T. C. O'Brien, London: Eyre & Spottiswoode, 1964-1976
- ARISTOTELES, *The Metaphysics. Books I-IX. With an English Translation*, ed. H. Tredennick, London: W. Heinemann, 1956, (=The Loeb Classical Library)
- AUGUSTIN, AURELIUS, *De Civitate Dei*, in 2 Bdn, Turnholt: Brepols, 1955, (=CChr.SL 47-48)
- BAILLIE, J., *The Idea of Revelation in Recent Thought*, New York: Columbia University Press, 1956

- *The Sense of the Presence of God*, London/Toronto: Oxford University Press, 1962, (=GiffL, 1961/62)

BARNHART, J. E., *The Study of Religion and its Meaning. New Explorations in the Light of Karl Popper and Emile Durkheim*, The Hague: Mouton, 1977

BEISSER, F., *Schleiermachers Lehre von Gott. Dargestellt nach seinen Reden und seiner Glaubenslehre*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, (=FSÖTh 22)

BENKTSON, B. E., *Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich*, Stuttgart: Calwer, 1967, (=AzTh II/9)

BETH, D., Art. *Religion*, IV A: *Wesen der Religion*, in: RGG, 2. Aufl., ed. H. Gunkel/L. Zscharnack, Bd. IV, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1930, Sp. 1877-1888

BEYERHAUS, P., *Religionen und Evangelium. Kontinuität oder Diskontinuität?*, in: EMM, 111 NF, 1967, S. 118-135

- *Zur Theologie der Religionen im Protestantismus*, in: KuD, 15, 1969, S. 87-104

BLANSHARD, B., *Reason and Belief*, London: Allen & Unwin, 1974

BONHOEFFER, D., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, ed. E. Bethge, 10. Aufl., Gütersloh: G. Mohn, 1978, (=GTB/Siebenstern 1)

BOUILLARD, H., *Karl Barth*, 3 Bde, Paris: Aubier, 1957

BRAATEN, C. E., *The Problem of the Absoluteness of Christianity*, in: Interpretation, 40, 1986, S. 341-353

BRUNNER, E., *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, 2. st. veränd. Aufl., Tübingen: J. C. B. Mohr, 1928

- *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*, 5. Aufl., Tübingen: J. C. B. Mohr, 1933
- *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, 2. st. erw. Aufl., Tübingen: J. C. B. Mohr, 1935; [engl.: *Nature and Grace. A Contribution to the Discussion with Karl Barth*, übers. v. P. Fraenkel, in: *Natural Theology*, London: Centenary, 1946, S. 15-64]

BÜHLMANN, W., *Die Theologie der Religionen als ökumenisches Problem*, in: *Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs*, ed. J. L. Leuba/H. Stirnimann, Frankfurt: Knecht, 1969, S. 453-478

BULTMANN, R., Art. *ἀλήθεια*, Absch. C & D in: ThWNT, begr. v. G. Kittel, ed. G. Friedrich, Bd. I, Stuttgart: Kohlhammer, 1933, S. 239-248

- *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich: Artemis, 1949

- *Theologie des neuen Testaments*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1953
- *Die Wandlung des Selbstverständnisses der Kirche in der Geschichte des Urchristentums*, in: *Glauben und Verstehen*, Bd. III, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960, S. 131-141; [engl.: *Transformation of the Idea of the Church in the History of Early Christianity*, übers. v. S. M. Gilmour, in: *CJT*, 1, 1955, S. 73-81]
- BUREN, P. M. van, *The Secular Meaning of the Gospel. Based on an Analysis of its Language*, London: SCM, 1963
- BUSCH, E., *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München: Chr. Kaiser, 1976
- BYRNE, P., *John Hick's Philosophy of World Religions*, in: *SJTh*, 35, 1982, S. 289-301
- CALVIN, J., *Institutio Christianae Religionis*, in: *Opera Selecta*, ed. P. Barth/W. Niesel, in 5 Bdn, München: Chr. Kaiser, 1926-1962, Bd. III-V, (2. Aufl.)
- CAMPBELL, R., *From Belief to Understanding. A Study of Anselm's Proslogion Argument on the Existence of God*, Canberra: The Australian National University, 1976
- CAMPS, A., *Partners in Dialogue. Christianity and Other World Religions*, Maryknoll: Orbis, 1983
- CARMAN, J. B., *Religion as a Problem for Christian Theology*, in: *Christian Faith in a Religiously Plural World*, ed. D. G. Dawe/J. B. Carman, Maryknoll: Orbis, 1978, S. 83-103
- CARTER, J. R., *Translational Theology. An Expression of Christian Faith in a Religiously Plural World*, in: *Christian Faith in a Religiously Plural World*, ed. D. G. Dawe/J. B. Carman, Maryknoll: Orbis, 1978, S. 168-180
- CASALIS, G., *Portrait de Karl Barth*, Genf: Labor et Fides, 1960
- CHRISTIAN, C. W., *Friedrich Schleiermacher*, Waco: Word Books, 1979
- COX, H. G., *Many Mansions. A Christian's Encounter with other Faiths*, Boston: Beacon Press, 1988
- CRAGG, A. K., *The Christian and Other Religion. The Measure of Christ*, Oxford: Mowbrays, 1977
- CROSBY, D. A., *Interpretive Theories of Religion*, The Hague: Mouton, 1981
- CUPITT, D., *The Finality of Christ*, in: *Theology*, 78, 1975, S. 618-629
- DAVIS, C., *Christ and the World Religions*, London: Hodder & Stoughton, 1970

- DAWE, D. G., *Jesus: The Death and Resurrection of God*, Atlanta: John Knox Press, 1985
- D'COSTA, G., *Elephants. Ropes and a Christian Theology of Religions*, in: *Theology*, 86, 1985, S. 259-268
- *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions*, Oxford: B. Blackwell, 1986
 - *John Hick's Theology of Religions. A Critical Evaluation*, Lanham: University Press of America, 1987
- DENZINGER, H. /SCHÖNMETZER, A., (ed.), *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, 32. Aufl., Freiburg i. Br.: Herder, 1963, (20. Aufl., ed. H. Denzinger/J. B. Umberg, Freiburg i. Br.: Herder, 1932)
- DILTHEY, W., *Leben Schleiermachers*, Bd. I, Berlin: G. Reimer, 1870
- EBELING, G., *Die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe*, in: *ZThK*, 52, 1955, S. 259-296
- *Evangelium und Religion*, in: *ZThk*, 73, 1976, S. 241-258
- FARMER, H. H., *Revelation and Religion. Studies in the Theological Interpretation of Religious Types*, London: Nisbet, 1954
- FEUERBACH, L., *Das Wesen des Christentums*, 3. umgearb. u. verm. Aufl., *Sämtliche Werke*, Bd. VII, Leipzig: O. Wigand, 1849
- *Zur Beurteilung der Schrift: 'Das Wesen des Christentums'*, in: *Sämtliche Werke. Bd. I: Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums*, Leipzig: O. Wigand, 1846, S. 248-258
- FORRESTER, D. B., *Professor Hick and the Universe of Faiths*, in: *SJTh*, 29, 1976, S. 65-72
- FREY, C., *Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung*, Frankfurt: Athenäum, 1988
- FRICK, H., *Das Evangelium und die Religionen*, Basel: F. Reinhardt, 1933; [engl.: *The Gospel, Christianity and Other Faiths*, übers. v. J. Haire, Oxford: B. Blackwell, 1938]
- GESE, P., *Zur Einleitung in die Religionsphilosophie. Über die verschiedenen Standpunkte und Methoden zur Erforschung des Wesens der Religion*, Göttingen: E. A. Huth, 1918
- GILKEY, L., *Plurality and its Theological Implications*, in: *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick/P. F. Knitter, London: SCM, 1988, S. 37-50
- GOLDAMMER, K., *Die Gedankenwelt der Religionswissenschaft und die Theologie der Religionen*, in: *KuD*, 15, 1969, S. 105-135

- *Die Bibel und die Religionen*, in: FuH, 16, 1966, S. 55-135
- GREEN, C., *Karl Barth. Theologian of Freedom*, London: Collins, 1989, (=The Making of Modern Theology. 19th and 20th Century Theological Texts, gen. ed. J. de Gruchy)
- GRUHN, R., *Religionskritik als Aufgabe der Theologie. Zur Kontroverse 'Religion statt Offenbarung'*, in: EvTh, 39, 1979, S. 234-255
- HARNACK, A. v., *Das Wesen des Christentums*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1900
- *Die Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*, 3. Aufl., Gießen: J. Ricker, 1901
- HARRISON, P., *Karl Barth and the Nonchristian Religions*, in: JES, 23, 1986, S. 207-224
- HARTWELL, H., *The Theology of Karl Barth. An Introduction*, London: G. Duckworth, 1964
- HERLYN, O., *Religion oder Gebet. Karl Barths Bedeutung für ein 'religionsloses Christentum'*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979
- HERON, A. C. I., *Barth, Schleiermacher and the Task of Dogmatics*, in: *Theology beyond Christendom. Essays on the Centenary of the Birth of Karl Barth, May 10, 1886*, ed. J. Thompson, Allison Park: Pickwick Publications, 1986, S. 267-284, (=Princeton Theological Monograph Series 6)
- HERRERA, R. A., *Anselm's Proslogion. An Introduction*, Washington D. C.: University Press of America, 1979
- HICK, J., *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London: Macmillan, 1973
- *Is there a Doctrine of the Incarnation?*, in: *Incarnation and Myth. The Debate Continued*, ed. M. Goulder, Grand Rapids: Eerdmans, 1979, S. 47-50
- *God has Many Names*, London: Macmillan, 1980
- *Whatever Path Men Choose is Mine*, in: *Christianity and Other Religions*, ed. J. Hick/B. Hebblethwaite, Glasgow: Collins (Fount Paperbacks), 1980, S. 171-190
- *A Philosophy of Religious Pluralism*, in: *Problems of Religious Pluralism*, London: Macmillan, 1985, S. 28-45
- *Religious Pluralism and Absolute Claims*, in: *Problems of Religious Pluralism*, London: Macmillan, 1985, S. 46-66
- *On Grading Religions*, in: *Problems of Religious Pluralism*, London: Macmillan, 1985, S. 67-87

- *On Conflicting Religious Truth Claims*, in: *Problems of Religious Pluralism*, London: Macmillan, 1985, S. 88-95
 - *In Defence of Religious Pluralism*, in: *Problems of Religious Pluralism*, London: Macmillan, 1985, S. 96-109
 - *The Non-Absoluteness of Christianity*, in: *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick/P. F. Knitter, London: SCM, 1988, S. 16-36
- HICK, J./KNITTER, P. F. (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness*, London: SCM, 1988
- HOEDEMAEKER, L. A., *Theology of Religions. A Problem and a Necessity*, in: SEAJT, 13, 1971, S. 38-49
- HOGG, A. G., *The Christian Attitude to Non-Christian Faith*, in: *The Authority of the Faith*, London: Oxford University, 1939, S. 102-125, (=Tambaram Series 1)
- JATHANNA, O. V., *The Decisiveness of the Christ-Event and the Universality of Christianity in a World of Religious Plurality. With Special Reference to Hendrik Kraemer and Alfred George Hogg as well as to William Ernest Hocking and Pandipeddi Chenchiah*, Bern/Frankfurt/Las Vegas: P. Lang, 1981, (=Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, ed. R. Friedli/W. Hollenweger/H. J. Margull 29)
- JENKINS, D., *Beyond Religion. The Truth and Error in 'Religionless Christianity'*, London: SCM, 1962
- *Religion and Coming of Age*, in: *The Honest to God Debate. Some reactions to the book 'Honest to God'*, ed. D. L. Edwards, Philadelphia: Westminster Press, 1963, S. 207-214
- JÜNGEL, E., *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1965
- *Extra Christum Nulla Salus - als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur 'Anonymität' des Christenmenschen*, in: *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche*, ed. E. Klinger, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 1976, S. 122-138, (=QD 73)
 - *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, 3. Aufl., Tübingen: J. C. B. Mohr, 1978
 - *Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie*, in: *Entsprechungen: Gott, Wahrheit, Mensch*, München: Chr. Kaiser, 1980, S. 198-201, (=BEvTh 88)
 - *Brief vom 11. 2. 1986 (an den Verfasser)*

KANT, I., *De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis*, Werke, Bd. II, S. 385–419, [die Bezeichnung 'Werke' bezieht sich hier und im folgenden auf *Kants Gesammelte Schriften. 1. Abt.: Werke*, in 10 Bdn, ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin: Reimer, 1902–1923]

- *Kritik der reinen Vernunft*, Werke, Bd. III
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke, Bd. IV, S. 385–463
- *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke, Bd. V, S. 1–163
- *Kritik der Urtheilskraft*, Werke, Bd. V, S. 165–485
- *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Werke, Bd. VI, S. 1–202
- *Der Streit der Facultäten*, Werke, Bd. VII, S. 1–116
- *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, Werke, Bd. VIII, S. 253–271
- *Das Ende aller Dinge*, Werke, Bd. VIII, S. 325–339
- *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, Werke, Bd. VIII, S. 387–406
- *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, Werke, Bd. VIII, S. 411–422

KELLER, C. A., *Versuch einer Deutung heidnischer Religion. Im Anschluß an Karl Barth's Lehre vom Menschen*, EMM, 100 NF, 1956, S. 70–92

KELLY, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, 5. Aufl., San Francisco: Harper & Row, 1978

KNITTER, P. F., *Christomonism in Karl Barth's Evaluation of the Non-Christian Religions*, NZSTh, 13, 1971, S. 99–121

- *Towards a Protestant Theology of Religions. A Case Study of P. Althaus and Contemporary Attitudes*, Marburg: N. G. Elwert, 1974, (=MThSt 2)
- *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll: Orbis, 1985, (=American Society of Missiology Series 7)
- *Dialogue and Liberation. Foundations for a Pluralist Theology of Religions. The 1987 Frances Younker Vosburgh Lectures*, in: *The Drew Gateway*, 58, 1988
- *Toward a Liberation Theology of Religions*, in: *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick/P. F. Knitter, London: SCM, 1988, S. 178–200

KOHLER, W., *Toward a Theology of Religions*, in: JapRel, 4, 1964, S. 12-34

- *Theologie und Religion*, in: *Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für E. Benz zum 60. Geburtstag am 17. November 1967*, ed. G. Müller/W. Zeller, Leiden: E. J. Brill, 1967, S. 459-468

KRAEMER, H., *The Christian Message in a Non-Christian World*, London: The Edinburgh House Press, 1938

- *Continuity or Discontinuity*, in: *The Authority of the Faith*, London: Oxford University, 1939, S. 1-23, (=Tambaram Series 1)
- *Religion and the Christian Faith*, London: Lutterworth, 1956
- *Why Christianity of All Religions?*, London: Lutterworth, 1962, (=Foundations of the Christian Mission. Studies in the Gospel and the World 1)

KRÖTKE, W., *Gott und Mensch als 'Partner'. Zur Bedeutung einer zentralen Kategorie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, in: *Zur Theologie Karl Barths. Beiträge aus Anlaß seines 100. Geburtstages*, Tübingen: J. B. C. Mohr, 1986, S. 158-175, (=ZThK, Beiheft 6)

- *Der Mensch und die Religion nach Karl Barth*, Zürich: TVZ, 1981, (=ThSt(B) 125)

KRONER, R., *The Primacy of Faith*, New York: Macmillan, 1943

LAK, Y. C., *Religion: Some Reaction to Karl Barth*, in: SEAJT, 11, 1969, S. 26-30

LAMBINET, L., *Christozentrische Religionsphilosophie? Eine kritische Untersuchung des Religionsbegriffs Dialektischer Theologie*, München: Chr. Kaiser, 1938, (=FGLP, 8. Reihe, Bd. IV)

LASH, N., *What Sort of Evidence?*, in: *Incarnation and Myth. The Debate Continued*, ed. M. Goulder, Grand Rapids: Eerdmans, 1979, S. 63

LEE, J. Y., *Karl Barth's use of analogy in his Church Dogmatics*, in: SJTh, 22, 1969, S. 129-151

LESSING, G. E., *Nathan der Weise. Ein Dramatisches Gedicht, in fünf Aufzügen*, in: *Sämtliche Schriften*, ed. K. Lachmann, 3. auf's neue durchges. u. verm. Aufl. besorgt durch F. Muncker, in 23 Bdn, Bd. III, Stuttgart: G. J. Göschen, 1887, S. 1-177

LIETZMANN, D. (ed.), *Die Bekenntnisschriften der evangelisch lutherischen Kirche*, 3. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956

LIPNER, J., *Christians and the Uniqueness of Christ*, in: SJTh, 28, 1975, S. 359-368

- LOCHHEAD, D., *The Dialogical Imperative. A Christian Reflection on Interfaith Encounter*, Maryknoll: Orbis, 1988, (=Faith Meets Faith Series)
- LÜLMANN, C., *Schleiermacher, der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907, (=SGV 48)
- MCGILL, A. C., *Recent Discussions of Anselm's Argument*, in: *The Many-Faced Argument. Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*, ed. J. Hick/A. C. McGill, London/Melbourne: Macmillan, 1968, S. 33-110
- MCINTYRE, J., *St. Anselm and his Critics. A Re-Interpretation of the Cur Deus Homo*, Edinburgh/London: Oliver & Boyd, 1954
- *The Shape of Christology*, London: SCM, 1966
- MACKIE, J. L., *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford: Clarendon, 1982
- MÜLLER, G., *Religion zwischen Metaphysik und Prophetie. Anmerkungen zum Religionsbegriff bei K. Barth, P. Tillich und D. Bonhoeffer*, in: NZSTh, 20, 1978, S. 203-225
- MULLER, R. A., *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms. Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, Grand Rapids: Baker, 1985
- NEWBIGIN, L., *The Finality of Christ*, London: SCM, 1969
- *The Basis, Purpose and Manner of Inter-Faith Dialogue*, in: SJTh, 30, 1977, S. 253-270
- *Religious Pluralism and the Uniqueness of Jesus Christ*, in: International Bulletin of Missionary Research, 13, 1989, S. 50-54
- NICHOLLS, W., *Systematic and Philosophical Theology*, Middlesex: Penguin, 1969, (=PGMT 1)
- NIEBUHR, Richard, *Schleiermacher on Christ and Religion*, London: SCM, 1965
- NILES, D. T., *Karl Barth. A Personal Memory*, in: SEAJT, 11, 1969, S. 10-13
- NÜRNBERGER, K., *Glaube und Religion bei Karl Barth*, unveröff. Diss., Marburg, 1967
- *Systematisch-theologische Lösungsversuche zum Problem der anderen Religionen und ihre missionsmethodischen Konsequenzen*, in: NZSTh, 12, 1970, S. 13-43
- OTT, H., *Die Grundbewegung des Glaubens an den lebendigen Gott. Ein Versuch über die Apologetik im Blick auf Anselm von Canterbury*, in: ThZ, 45, 1989, S. 261-266

- OXTOBY, W. G., *The Meaning of Other Faiths*, Philadelphia: The Westminster Press, 1983
- PAN, J. Y.-K., *Cultural Presuppositions in the Religious Thought of Arnold J. Toynbee, Hendrik Kraemer and H. Richard Niebuhr. With Reference to the Encounter of the Christian Faith and Other Faiths*, unveröff. Diss., Edinburgh, 1970
- PANIKKAR, R., *The Unknown Christ of Hinduism*, London: Darton, Longman & Todd, 1964
- *The Invisible Harmony. A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?*, in: *Toward a Universal Theology of Religion*, ed. L. Swidler, Maryknoll: Orbis, 1987, S. 118-153
 - *The Jordan, the Tiber, and the Ganges. Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness*, in: *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick/P. F. Knitter, London: SCM, 1988, S. 89-116
- PANNENBERG, W., *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, in: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, S. 252-295
- *Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik*, in: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, S. 29-47
- PATON, H. J., *The Modern Predicament. A Study in the Philosophy of Religion*, London: Allen & Unwin, 1955
- PELIKAN, J., *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, Bd. I: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago/London: University of Chicago Press, 1971
- PIERIS, A., *The Buddha and the Christ: Mediators of Liberation*, in: *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick/P. F. Knitter, London: SCM, 1988, S. 162-177
- PÖHLMANN, H. G., *Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage der Analogie bei Karl Barth*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, (=FSÖTh 16)
- RACE, A., *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, London: SCM, 1983
- RADHAKRISHNAN, S., *The Hindu View of Life*, London, 1927, 16. Abdr., London: Allen & Unwin, 1971
- RAHNER, K., *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. V, Einsiedeln/Zürich/Köln: Benzinger, 1962, S. 136-158; [engl.: *Christianity and the Non-Christian Religions*, in: *Theological Investigations*, Bd. V, London: Darton, Longman & Todd, 1966, S. 115-134]

- *Die anonymen Christen*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. VI, Einsiedeln/Zürich/Köln: Benzinger, 1965. S. 545-554; [engl.: *Anonymous Christians*, in: *Theological Investigations*, Bd. VI, London: Darton, Longman & Todd, 1969, S. 390-398]

- RATSCHOW, C. H., *Die Religionen und das Christentum*, in: NZSTh, 9, 1967, S. 88-128

- Art. *Religion*, IV, B. *theologisch*, in: RGG, 3. Aufl., ed. K. Gallig, Bd. V, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1961, Sp. 976-984

- REDEKER, M., *Friedrich Schleiermacher. Leben und Werk*, Berlin: de Gruyter, 1968, (=SG 1177/1177a)

- REISNER, E., *Zwei Fragen an Karl Barth zum Problem der natürlichen Theologie*, in: EvTh, 1, 1934/35, S. 396-402

- RICHARDS, G., *Towards a Theology of Religions*, in: JThS, NS 31, 1980, S. 44-66

- RICHTER, M., *Dialektische Theologie und Mission*, in: NAMZ, 5, 1928, S. 228-241

- ROSENKRANZ, G., *Evangelische Religionskunde. Einführung in eine theologische Schau der Religionen*, Tübingen: J. B. C. Mohr, 1951

- *Wege und Grenzen religionswissenschaftlichen Erkennens*, in: ZThK, 52, 1955, S. 225-253

- SALDANHA, C., *Divine Pedagogy. A Patristic View of Non Christian Religions* Rom: Libreria Ateneo Salesiano, 1984, (=Biblioteca Di Scienze Religiose 57)

- SANNEH, L., *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll: Orbis, 1989

- SCHILLING, W., *Glaube und Illusion. Von gegenwärtiger Theologie und evangelischer Glaubensführung*, München: Ev. Presseverband für Bayern, 1960

- SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Theologische Schriften*, ed. K. Nowak, Berlin: Union, 1983

- *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin: J. F. Unger, 1799 (anonym), {abgek.: Reden}

- *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, 2. umgearb. Ausg., Berlin: G. Reimer, 1830, {abgek.: Enzyklopädie}

- *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2. umgearb. Aufl., 2 Bde, Berlin: G. Reimer, 1830-1831, (7. Aufl., ed. M. Redeker, Berlin, 1960), {abgek.: Glaubenslehre}

- *Ein Brief von Schleiermacher an Friedr. Heinrich Jacobi. Mitgeteilt von B. Jacobi*, in: *Der Kirchenfreund für das nördliche Deutschland*, ed. B. Jacobi/A. Lührs/A. W. Möller, 2. Bd., 5. Heft, 1837, S. 373-378, {abgek.: Brief an F. H. Jacobi}
 - *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen*, ed. W. Dilthey, Bd. I-IV, Berlin: G. Reimer, 1858-1863
 - *Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke*, ed. H. Mulert, Gießen: A. Töpelmann, 1908, (=SGNP 2), {abgek.: Sendschreiben}
- SCHLETTE, H. R., *Zur theologischen Frage nach den Religionen der 'Völker'*, in: MWRW, 44, 1960, S. 296-300
- *Towards a Theology of Religions*, übers. v. W. J. O'Hara, London: Burns & Oates, 1966
- SCHMID, G., *Erkennen und Erwägen. Überlegungen zum Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie*, in: ZRGG, 30, 1978, S. 289-305
- SCHOLZ, H., *Religionsphilosophie*, 2. neuverf. Ausg., Berlin: Reuther & Reichard, 1922, photomech. Nachdr., Berlin/New York: de Gruyter, 1974
- SCHWEITZER, A., *Das Christentum und die Weltreligionen*, München: C. H. Beck, 1924; [engl.: Christianity and the Religions of the World], übers. v. J. Powers, London: Allen & Unwin, 1923, (=Selly Oak Colleges Central Council Publ. 3)]
- SELBIE, W. B., *Schleiermacher. A Critical and Historical Study*, London: Chapman & Hall, 1913
- SHAW, D. W. D., *The Dissuaders. Three Explanations of Religion*, London: SCM, 1978
- SHOFNER, R. D., *Anselm Revisited. A Study of the Role of the Ontological Argument in the Writings of Karl Barth and Charles Hartshorne*, Leiden: E. J. Brill, 1974
- SHOJUN, B., *Jesus Christus und Amida. Zu Karl Barths Verständnis des Buddhismus vom Reinen Land*, in: *Gott in Japan. Anstöße zum Gespräch mit japanischen Philosophen, Theologen und Schriftstellern*, ed. Y. Seiichi/U. Luz, München: Chr. Kaiser, 1973, S. 72-93
- SMITH, W. C., *The Meaning and End of Religion*, New York: The New American Library (Mentor Books), 1964
- SNYDER, D. N., *Karl Barth's Struggle with Anthropocentric Theology*, Diss., 'S-Gravenhage: Bockhandel Wettez, 1966
- STOLZ, A., *Anselm's Theology in the Proslogion*, in: *The Many-Faced Argument. Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*, ed. J. Hick/A. C. McGill, London/Melbourne: Macmillan, 1968, S. 183-206

- STRAUSS, H., *Krisis der Religion oder Kritik der Religionen?!?*, in: *Parrhesia. Festschrift für Karl Barth zum 80. Geburtstag am 10. Mai 1966*, ed. E. Busch, Zürich: EVZ, 1966, S. 305-320
- SUCHOCKI, M. H., *In Search of Justice. Religious Pluralism from a Feminist Perspective*, in: *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick/P. F. Knitter, London: SCM, 1988, S. 149-161
- SYKES, S., *The Identity of Christianity. Theologians and the Essence of Christianity from Schleiermacher to Barth*, London: SPCK, 1984
- TAUBES, J., *Theology and the Philosophic Critique of Religion*, in: ZRGG, 8, 1956, S. 129-138
- THILS, G., *A 'Non-Religious' Christianity?*, Staten Island: Alba House, 1970
- THIMME, G., *Die religionsphilosophischen Prämissen der Schleiermacher'schen Glaubenslehre*, Hannover/Leipzig, 1901
- THOMAS, M. M., *Man and the Universe of Faiths*, Madras: The Christian Literature Society, 1975, (=Inter-religious Dialogue Series 7)
- *The Absoluteness of Jesus Christ and Christ-centred Syncretism*, in: ER, 37, 1985, S. 387-397
 - *Risking Christ for Christ's Sake. Towards an Ecumenical Theology of Pluralism*, Genf: WCC, 1987
- THOMAS, O. C. (ed.), *Attitudes Toward Other Religions. Some Christian Interpretations*, London: SCM, 1969
- TORRANCE, T. F., *God and Rationality*, London: Oxford University, 1971
- TROELTSCH, E., *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Vortrag gehalten auf der Versammlung der Freunde der christlichen Welt zu Mühlacker am 3. Oktober 1901. Erweitert und mit einem Vorwort versehen*, Tübingen: J. B. C. Mohr, 1902; [engl.: *The Absoluteness of Christianity*, übers. v. D. Reid, Richmond: John Knox Press, 1971]
- *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft. Vortrag gehalten auf dem International Congress of Arts and Sciences in St. Louis/M.*, Tübingen: J. B. C. Mohr, 1905
 - *The Place of Christianity among the World Religions*, in: *Christian Thought, its History and Application. Lectures written for delivery in England during March 1923 by the late Ernst Troeltsch. Translated into English by various hands and edited with an introduction and index by Baron F. von Hügel*, London: University of London Press, 1923, S. 1-35

- *Das religiöse Apriori*, in: *Gesammelte Schriften. Bd. II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen, J. B. C. Mohr, 1913, S. 754-768
- VEITCH, J. A., *Revelation and Religion in the Theology of Karl Barth*, in: SJTh, 24, 1971, S. 1-22
- VISSER'T HOOFT, W. A., *No Other Name. The choice between syncretism and Christian Universalism*, London: SCM, 1963
- VLIJM, J. M., *Het Religie-Begrip van Karl Barth. Een Onderzoek naar de Betekenis de Niet-Christelijke Godsdiensten in de Protestantse Zending*, Diss., Amsterdam: van Keulen, 1956
- WAGNER, F., *Über die Legitimität der Mission*, 1968, (=ThEx 154)
- WEBB, C. C. J., *Kant's Philosophy of Religion*, Oxford: Clarendon, 1926
- WEHRUNG, G., *Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers. Eine Einführung in die Kurze Darstellung und die Glaubenslehre*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1911
- WHALING, F., *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, in 2 Bdn, Bd. I: *The Humanities*, Berlin/New York/Amsterdam: Mouton, 1983, (=Religion and Reason, gen. ed. J. Waardenburg 27)
- *Christian Theology and the World Religions. A Global Approach*, Basingstoke: Marshal Pickering, 1986, (=Contemporary Christian Studies, gen. ed. P. Avis)
- WHITEHOUSE, W. A., *Barth's Dogmatics in English*, in: SJTh, 9, 1956, S. 183-187
- WILLIAMS, R. R., *Schleiermacher the Theologian*, Philadelphia: Fortress, 1978
- WITTE, J., *Die Christus-Botschaft und die Religionen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1936
- ZAEHNER, R. C., *Concordant Discord. The Interdependence of Faiths*, Oxford: Clarendon Press, 1970, (=GiffL 1967-1969)
- ZWINGLI, H., *De Vera et Falsa Religione*, in: *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, ed. E. Egli/G. Finsler, Berlin/Leipzig: C. A. Schwetschke & Sohn, 1905-1944, Bd. III, Leipzig, 1914, S. 622-912; [engl.: *The Latin works and the correspondence of Huldreich Zwingli*, Bd. III: *Commentary on True and False Religion*, ed. S. M. Jackson/C. N. Heller (ASCH), Philadelphia: Heidelberg Press, 1929; Neuabdr., Durham, N. C.: The Labyrinth Press, 1981)]